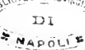



FONDO PROVINCIA



LA RHÉTORIQUE

DES

NATIONS MUSULMANES,

D'APRÈS LE TRAITÉ PERSAN

INTITULÉ HADAYIK UL-BALAGAT,

PAR

M. GARCIN DE TASSY,

MEMBRE DE L'INSTITUT,
PROFESSEUR À L'ÉCOLE ROYALE ET SPÉCIALE DES LANGUES ORIENTALES,
ETC., ETC.





PARIS.

IMPRIMERIE ROYALE.

M DCCC XLIV.



EXTRAIT N° 10 DE L'ANNÉE 1844
DU JOURNAL ASIATIQUE.



NOTE PRÉLIMINAIRE.

L'ouvrage dont le titre حدايق البلاغة signifie, à la lettre, *les Jardins de l'éloquence*, est un traité de rhétorique d'après le système des Arabes, système qui a été adopté par tous les peuples musulmans. Cet ouvrage a une grande célébrité dans l'Orient. Il est plus spécial que le *Mukhtaçar ul-maani* [1], autre traité de rhétorique rédigé en arabe sur un plan différent, et qui n'est que le développement du *Talkhis ul-miftah* [2], par Jalâl-eddîn-Muhammad.

[1] Cet ouvrage a été imprimé à Calcutta par les soins de feu Lumsden en 1813, in-4°. Ce qu'en dit l'éditeur peut s'appliquer, à bien plus forte raison, au texte persan d'après lequel j'ai fait mon travail : « It cannot be read in the original, without exciting in the « mind of the reflecting reader, a very favorable impression of the « state of *perfection* to which the science of rhetoric has been carried « by the Arabs. »

[2] Il sera aussi quelquefois question, dans ce travail, du *Mutawwal*, commentaire du même ouvrage, dont le titre, qui signifie *long*, fait opposition à celui de *mukhtaçar*, *court* ou *abrégé*, donné au second. Ils sont dus l'un et l'autre à Maçud-ben-Omar, connu sous le nom de Saad-Taftâzânî.

Le *Hadâyik al-balâgat* est divisé en six parties : 1° *l'exposition*, بیان ; 2° *les figures*, بدیع ; 3° *la métrique*, عروض ; 4° *la rime*, قافیة ; 5° *les énigmes et les allusions*, معمّا ; 6° *les plagiats*, سرقات. Je laisserai la troisième et la quatrième, qui sont assez connues par les travaux de Cléricus, de Sacy, de Gladwin, et par mon Mémoire sur la métrique arabe adaptée à l'insdoutani [1], et je donnerai la traduction des autres portions de cet ouvrage, dont le sujet n'a jamais attiré l'attention particulière d'aucun orientaliste, ce qui le rend entièrement neuf pour les Européens. Ma traduction, quelquefois un peu libre pour être intelligible, offrira quelques coupures, et sera parfois un peu abrégée, afin que mon travail ait le moins d'étendue possible. C'est uniquement par cette considération que j'ai retranché beaucoup de citations, m'étant généralement fait une loi de ne donner qu'un seul exemple en vers à l'appui des règles, quoique, dans l'original, il y en ait souvent plusieurs.

L'auteur, Mîr Schams-eddîn-Faquir, de Dehli, qui mourut vers le milieu du siècle dernier, a laissé d'autres écrits qui sont tous estimés. J'ai eu l'occasion d'en parler dans le tome I[er] de mon Histoire de la littérature hindoustani.

Journal asiatique de 1832.

LA RHÉTORIQUE

DES

NATIONS MUSULMANES,

D'APRÈS LE TRAITÉ PERSAN

INTITULÉ

HADAYIK UL-BALAGAT.

(PREMIER EXTRAIT.)

DE L'EXPOSITION, بيان

La science de l'exposition (بيان) consiste en certains principes et règles dont l'intelligence donne la facilité d'exprimer la même chose, معنى, de plusieurs manières différentes. Or, ces différentes indications, دلالت, peuvent être plus ou moins claires, et on les distingue en trois espèces. La première

est positive, وضع [1]; elle consiste en une expression qui indique tout le sens de l'objet, موضوع, dont il s'agit. C'est comme lorsqu'on désigne l'*homme* sous le nom d'*animal raisonnable*. La deuxième est elliptique, تضمنى; c'est lorsqu'on ne désigne qu'une partie de l'objet, comme, par exemple, lorsqu'on dit seulement que *l'homme est un animal,* ou bien, seulement encore, qu'il *est raisonnable*. La troisième est *annexe*, التزاى, et on veut désigner par là une expression relative à un sens qui est en dehors de l'état réel de l'objet, mais qui s'y rattache. Ainsi, c'est, par exemple, lorqu'on se sert du mot *vieux* pour indiquer un homme.

Quand on veut exprimer une chose de plusieurs manières différentes, on ne peut pas employer l'indication positive, وضع, qui ne se produit que d'une seule façon, وتيرة, et ne peut être, par conséquent, ni plus ni moins complète. Ainsi, les mots اسد, حارث, غضنفر, ليث, qu'on emploie, en arabe, pour désigner *le lion*, شير; ne représentent cependant pas tout à fait ce dernier mot, parce que quelques-unes de ces expressions sont plus claires que d'autres pour désigner l'animal dont il s'agit.

Toutefois, on peut exprimer ces différents sens par l'indication *elliptique*, تضمين, ou *annexe*, التزام; car un objet, ملزوم, peut avoir plusieurs qualités annexes, لوازم, dont quelques-unes sont *proches*, قريب, à cause qu'elles s'y rattachent immédiatement,

[1] A la lettre, relative au موضوع, « l'objet ou le sujet logique. »

سبب قلت وسايط, et d'autres *éloignées*, بعيد, parce que leur liaison avec l'objet dont il s'agit n'est que médiate, سبب كثرت وسايط

Or, cette proximité ou cet éloignement sont une cause de *clarté*, وضوح, ou d'*obscurité*, خفا. Ainsi, quand on appelle « long de baudrier, » طويل النجاد, un « homme de haute taille, دراز قد, et « abondant « en cendres, » كثير الرماد, « un hôte généreux, » la qualité exprimée dans la première comparaison est *proche*, et dans la seconde *éloignée;* car l'abondance de la cendre dépend de ce qu'on brûle beaucoup de bois, ce qui tient à ce qu'on fait beaucoup de cuisine, par conséquent, qu'on reçoit souvent des hôtes; ce qui indique enfin « un hôte généreux. »

Une chose, چيز, peut avoir plusieurs parties, جزو, et ces parties se subdivisent encore. Or, l'indication d'une portion de l'objet est plus claire que celle d'une partie de la portion. Ainsi, l'emploi du mot *corps*, جسم, en parlant d'un *animal*, حيوان, est une indication plus claire que le même mot en parlant d'un *homme*, انسان [1].

[1] Parce que le corps est en quelque sorte une portion de l'animal et l'animal une portion de l'homme. On appelle *homme*, dit Imâm Bakhsch, qui a développé en urdu les mêmes règles de rhétorique, l'être *doué de la parole*, c'est-à-dire celui qui est à la fois *animal* et *doué de la parole;* et on nomme *animal* un *corps* susceptible de croissance sensible, et qui se meut de lui-même. Un tel être est donc une portion de l'homme (quant à ses qualités), de même qu'un *corps* n'est aussi (quant à ses qualités) qu'une portion de l'*animal;* et ainsi le *corps* est la portion de la portion de l'homme. Donc indiquer l'*animal* par le mot *corps*, qui en est la portion (d'après ce qui vient d'être

Il est évident, d'après ce qui précède, que le but مرجع, de la science de l'exposition, بيان, c'est la considération, اعتبار, des dépendances, ملازمات, ou des rapports des choses, معانى, entre elles. Or, cette connexité, لزوم, peut se trouver des deux côtés, comme, par exemple, celle qui existe entre l'*imâm et le fidèle*, ou d'un seul, comme entre *la science* et *la vie*, *la bravoure* et *le lion*. Si, pour exprimer une *qualité annexe* à la chose dont il s'agit, on emploie un équivalent, قرينه, en l'absence de la désignation précise de l'objet, on appelle cette expression une *métaphore*, مجاز, et si on présente l'objet lui-même d'une manière métaphorique, جاير, on nomme cela *métonymie*, كنايه. Or, le rapport qu'il y a entre la métaphore et la métonymie est celui du *simple*, مفرد, au *composé*, مركب, parce que, dans la métaphore, مجاز, on exprime la qualité annexe, لازم, sans mentionner l'objet lui-même, ملزوم; et, dans la métonymie, on peut les exprimer l'un et l'autre. Ainsi la métaphore représente une partie de la chose, tandis que la métonymie la représente toute. Dans la métaphore, il faut qu'il y ait dépendance ou correspondance, علاقه, entre le sens réel, حقيقى, et le métaphorique, مجازى. Or, si c'est une dépendance de comparaison, on nomme cela un *trope*, استعاره [1]; et, s'il y a encore autre chose que

dit), c'est une indication claire; mais le même mot, en parlant de l'homme, est une indication moins claire, puisque le corps n'est qu'une portion de la portion de l'homme.

[1] C'est-à-dire l'emploi d'un mot dans un sens figuré, ou plutôt

comparaison, on le nomme *métaphore médiate*, à la lettre, *renvoyée*, مجاز مرسل [1].

On voit par là que le fonds de la science de l'exposition, بيان, consiste en quatre points principaux: 1° la *comparaison*, تشبيه; 2° le *trope*, استعارة; 3° la *métaphore médiate* ou *renvoyée*, مجاز مرسل; 4° la *métonymie*, كناية

CHAPITRE Ier.

DE LA COMPARAISON, تشبيه

Le mot *comparaison*, تشبيه, signifie *assimilation de deux choses en un seul sens*. On nomme la première de ces deux choses l'*objet comparé*, مشبه; la seconde, l'*objet auquel on compare*, مشبه به, et le point qui les réunit, le *sujet de la comparaison*, وجه شبه. De plus, entre l'objet comparé et celui auquel on le compare, il faut qu'il y ait *association* ou *parité*, اشتراك, en quelque chose, et, sous un autre rapport, qu'il y ait *éloignement* ou *disparité*, افتراق. En effet, ces objets doivent être différents dans leur essence, حقيقت, et pareils quant à leurs qualités, صفت, ou *vice versa*. S'il n'y a aucune espèce de différence dans les deux objets, il y a alors *pluralité*, تعدد; mais la comparaison est nulle.

On a aussi nécessairement un *but*, غرض, dans la

ainsi que le dit Gladwin (*Dissert. on the Rhet. etc.* p. 58), une sorte de similitude, comme lorsqu'on nomme *lion* un *homme brave*.

[1] On trouvera en son lieu l'explication détaillée de ce genre de métaphore.

comparaison, car on ne l'emploie que dans un desscin quelconque. En outre, elle offre *éloignement*, بعد, ou *proximité*, قرب ; *répulsion*, ردّ, ou *acceptation*, قبول. Enfin, il y a encore l'instrument, ادات, de la comparaison. Nous avons ainsi à expliquer plusieurs choses : 1° la chose comparée, مشبه, et l'objet de la comparaison, مشبه به ; 2° le sujet de la comparaison, وجه شبه ; 3° le but de la comparaison, غرض تشبيه ; 4° les espèces différentes de comparaison, اقسام تشبيه ; 5° l'instrument de la comparaison, ادات تشبيه. Ce sera l'objet de cinq différentes sections.

SECTION 1re

Des deux objets de la comparaison, مشبه ومشبه به

L'objet qui est comparé, مشبه, et celui auquel on le compare, مشبه به, peuvent être atteints ou par un des cinq sens extérieurs ou par l'esprit. Dans le premier cas, ils peuvent l'être d'abord par la vue, comme dans ce vers de Hakîm-Açadi-Tûcî[1] :

عذاری چو گل خاطر افروز دید

فروزنده چون صبح نو روز دید

Il vit une joue comme la rose. Cette joue qui enflamme l'imagination, il la vit pareille à l'aurore brillante du *nau roz*[2].

[1] Ou le docteur Açadî de Tus. (Voyez sur ce poëte persan célèbre, contemporain de Firdaucî, J. de Hammer, *Geschichte der sch. Redek. Persiens*. p. 49.)

[2] Le premier jour de l'équinoxe du printemps et le jour de l'an des Persans.

Ils peuvent l'être, en second lieu, par l'ouïe, comme dans cet hémistiche de Khâcâni :

گهی چو حلی دلبران مرغ کند نواگری

Tantôt l'oiseau fait un gazouillement semblable au tintement des anneaux des pieds de celles qui enlèvent les cœurs.

La comparaison peut se rapporter à l'odorat, comme dans ce vers de l'auteur :

زان می گلگون که بید سوخته پرورد
بوی گل ومشک بید خام برآمد

Par ce vin couleur de rose, et qui nourrit le saule noirâtre[1], cet arbre sans valeur a acquis l'odeur de la rose et du musc.

La comparaison peut avoir trait au goût, comme dans le vers suivant de l'auteur :

شرابی داشت ساقی دوش در جام
که بردی لذت تسنیم ازو کام

Hier l'échanson avait dans sa coupe un vin tel, que le palais trouvait qu'il avait le goût agréable de l'eau merveilleuse du paradis.

Voici, pour le toucher, un vers de Khâcâni comme exemple :

[1] L'auteur veut parler, je pense, ici du saule muscat, بید مشک, dont les fleurs odorantes fournissent une huile suave. (Voyez une note sur ce végétal dans mon ouvrage intitulé : *les Oiseaux et les Fleurs*, allégories arabes, p. 142 et suiv.)

بر چون پرند ليك دلش گونهٔ پلاس

من بر پلاس صبر كنم از پرنـد او

Son sein est aussi doux que l'oiseau; mais son cœur ressemble au dur canevas (*pulâs* = filasse). Toutefois je me contente du canevas à cause de l'oiseau.

Une autre espèce de comparaison relative aux sens, c'est lorsque, par un effort de l'imagination, on effectue une réunion d'objets sensibles, réunion qui ne saurait avoir une existence matérielle. Or, comme les choses accessibles à l'imagination ne sont pas en dehors des sens, on compte aussi cette comparaison au nombre de celles qui sont relatives aux sens. En voici un exemple dans le vers suivant :

كانّ محمّر الشقيق اذا تصوّب او تصعّـــــــد

اعلام ياقوت نشرن علىٰ رماح من زبـرجـد

Lorsque la rouge anémone [1] s'incline (par l'effet du vent) et se relève ensuite, on croirait voir des drapeaux de rubis déployés sur des piques d'émeraude.

Les drapeaux de rubis et les piques d'émeraude n'ont pas d'existence matérielle (ou extérieure, خارج); mais ce dont ces objets se composent, savoir : les drapeaux et les rubis, les piques et les émeraudes, sont accessibles au sens de la vue.

[1] Dans le *Mukhtaçar ul-maanî*, où ce vers arabe est aussi cité, il est dit que le شقيق, au pluriel شقايق; est une *fleur*, ورد (ce mot, qui signifie proprement *rose* en arabe, se prend aussi pour *fleur*, comme گل, en persan), rouge, mais noire au milieu, qui croît dans les montagnes. (Voyez *les Oiseaux et les Fleurs*, p. 142 et suiv.)

Quant à la comparaison intellectuelle, عقلى, c'est celle que l'esprit seul peut atteindre, et non les sens, comme lorsqu'on assimile, par exemple, *la science à la vie*, et comme dans ce vers d'Azraquî[1] :

ذکای طبع تو گوی که لوح محفوظ است
که ذرۀ نبود جائز اندرو نسیان

La perspicacité de l'esprit est comme la table des destinées conservée dans le ciel; l'atome de l'oubli ne doit pas y trouver place.

Ici *la perspicacité* est l'objet comparé, et *la table mystérieuse* l'objet de la comparaison; or, l'un et l'autre ne sont accessibles qu'à l'esprit, et non aux sens.

Quant aux comparaisons dont l'intelligence dépend de la réflexion, comme s'il s'agit, par exemple, du plaisir et de la peine, de la détresse et de l'abondance, etc. on les compte parmi les comparaisons *intellectuelles*, عقلى. En voici un exemple dans le vers suivant de l'auteur :

المرعشق لذت دگر است
رنج عشاق راحت دگر است

Les tourments de l'amour sont une autre jouissance; les peines des amants sont de nouveaux plaisirs.

On compte aussi parmi les comparaisons intel-

[1] Poëte persan du XII[e] siècle, auteur du *Sindibad-nâmeh*, poëme sur lequel le savant professeur Falconer a donné une notice intéressante dans l'*Asiatic Journal* en 1841.

lectuelles celles qui consistent en des choses auxquelles on donne une forme *conjecturale*, وهم. Or, la différence qu'il y a entre les choses *de conjecture*, وهمى, et celles *d'imagination*, خيالى, c'est que celles d'imagination résultent de la réunion de choses accessibles aux sens, que combine la force imaginative, comme dans l'expression علم ياقوت, *le drapeau de rubis*, employée plus haut, tandis que les choses de conjecture, وهمى, ne résultent pas d'une réunion de choses accessibles aux sens; mais elles prennent une forme particulière que leur donne la puissance imaginative : c'est comme, par exemple, lorsqu'on se figure *un homme à dix têtes* ou *un ogre à figure et à dents de lion.*

Voici un vers d'Amrulcaïs qui servira d'exemple à ce que nous disons :

ايقتلنى والمشرفى مضاجعى

ومسنونة زرق كانياب اغوال

Me tuera t-on, moi qui ai sous mon chevet mon épée du Yémen, et qui possède des flèches aiguës et bien trempées (bleues), semblables aux dents des ogres [1] ?

Le savant Taftazânî, dans son ouvrage intitulé *Mutawwal* [2], établit une différence entre la comparaison *conjecturale*, وهمى, et l'*imaginative*, خيالى, et

[1] Conf. Diwan d'Amrulcaïs par M. le baron de Slane, p. ٩١, 34 et 77; et de Sacy, *Chrest. arabe*, t. III, p. 52.

[2] Célèbre traité arabe de rhétorique dont le titre complet est مطول معانى وبيان L'auteur mourut en 1389 de l'ère chrétienne. J'en ai parlé dans une note antérieure.

il l'explique comme nous l'avons fait. Toutefois, au premier coup d'œil, on n'aperçoit pas cette différence; car l'idée d'un *homme à dix têtes et à dix chevelures* et d'*ogre à figure et à dents de lion* paraît absolument pareille à celle d'un *drapeau de rubis*, علم ياقوت, et de *lances d'émeraude*, رماح زمرّد, ce qui a été cité parmi les comparaisons imaginatives, خيالى. En effet, les éléments constitutifs, اجزاى, de ces deux espèces de comparaison sont empruntés aux objets sensibles, محسوسات, et l'imagination les a associés. Toutefois, la *conjecture*, وهم, à proprement parler, c'est l'attribution d'une forme à une chose qu'on n'a pas vue, tandis que l'*imagination*, خيال, se forme d'une réunion de choses sensibles. En conséquence, la conjecture, وهم, juge des choses qui ne tombent pas sous les sens, et l'*imagination*, خيال, ne va pas au delà de ce qu'ils atteignent. Ainsi, lorsqu'on se figure *un ogre, un ange*, ou un autre être qu'on n'a pas vu, c'est une conjecture, وهم, car l'imagination est insuffisante à se représenter ces sortes d'objets.

Il peut se faire qu'un des deux points de la comparaison soit *sensible*, حسى, et l'autre *intellectuel*, عقلى, comme lorsqu'on assimile la *justice* à une *balance*, et l'*essence de roses* à un *naturel généreux*. En voici un exemple dans le vers suivant de Khacânî :

عمر پلی است رخنه سر حادثه سیل پل شکن
کوش که نارسیده سیل از پل رخنه بگذری

La vie est un pont délabré qu'un torrent menace de dé

truire. Tâche de traverser la brèche du pont avant l'arrivée du torrent.

Dans ce vers, l'objet comparé est intellectuel, et celui auquel on le compare est sensible.

Le résultat de ce qui précède, c'est que, dans la comparaison, les objets comparés peuvent être de quatre sortes: 1° tous les deux sensibles, حسى; 2° tous les deux intellectuels, عقلى; 3° l'objet comparé sensible et l'autre intellectuel; 4° contraire de ce dernier cas.

SECTION II.

Sur le sujet, وجه, de la comparaison.

On entend par là l'espèce de parité, اشتراك, qui est exigée entre les objets qui sont comparés. Or, il faut savoir que ces objets sont pareils quant aux qualités essentielles, mais différents quant aux qualités extérieures, ou *vice versa*. C'est comme, par exemple, deux corps pareils, mais dont l'un est noir et l'autre blanc, ou, au contraire, deux choses longues l'une et l'autre, mais dont l'une est un corps solide et l'autre une simple ligne.

Ces qualités, صفت, peuvent avoir d'abord rapport aux sens, مستند بحس, ou à l'esprit, عقل. On range dans la première catégorie les qualités du corps relatives à la couleur, à la forme, à la dimension, مقدار, au mouvement, à la voix, à la nourriture, à l'odeur, à la grossièreté خشونت, à la

finesse, ملاحت, à la dureté, à la douceur, à la lourdeur, à la légèreté, à la chaleur, à la froideur, à l'humidité, à la sécheresse, et autres choses semblables qui sont accessibles aux cinq sens. On range dans la seconde les qualités morales, كيفيات نفسانى, telles que la perspicacité, la science, l'intelligence, la puissance, la générosité, la munificence, la douceur, la colère, la bravoure, et autres qualités analogues qui sont accessibles à l'esprit.

D'un autre côté, la qualité, صفت, peut être *produite par le raisonnement*, اعتبارى (ou *dépendante*, اضافى) : telle est la comparaison *d'un directeur spirituel au soleil*, parce que l'un et l'autre écartent les ténèbres (spirituelles ou matérielles)[1]. La qualité que l'auteur de la comparaison a en vue est évidemment une qualité d'*argumentation*, صفت حجة, car il faut raisonner pour la découvrir.

On peut qualifier aussi une chose purement imaginative, تصورى, et conjecturale, وهمى, comme les *dents des ogres*, qui ont été mentionnées dans le vers, cité plus haut, d'Amrulcaïs.

La qualité peut se rapporter, enfin, à une ou à plusieurs choses, et la vérité qu'on exprime peut être ou simple, بسيط, ou composée, مركب.

Ainsi le sujet de la comparaison est de différentes espèces, متنوع, conformément à ce qui précède. Il est *unique*, واحد, ou *multiple*, متعدد ; et, dans ce

[1] L'exemple que je cite ici est emprunté à l'ouvrage d'Imâm Bakhsch. Il est destiné à éclaircir l'obscurité de la théorie toute seule.

dernier cas, les choses dont il se compose peuvent être réunies en masse, در حكم واحد, ou rester séparées.

L'objet de la comparaison unique est ou *sensible*, حسى, ou *intellectuel*, عقلى. Pour le sensible, il est nécessaire que les deux objets comparés soient l'un et l'autre sensibles, parce que le sujet, وجه, de la comparaison se tirant aussi bien de l'objet comparé que de celui auquel on le compare, si un d'eux est *intellectuel*, عقلى, il ne peut pas cesser de l'être. Mais, lorsque l'objet, وجه, de la comparaison est intellectuel, il n'est pas nécessaire que les deux objets de la comparaison soient l'un et l'autre intellectuels, parce que l'esprit peut atteindre les objets sensibles, tandis que les sens sont incapables d'atteindre les choses intellectuelles. Aussi les rhétoriciens assurent-ils que la comparaison dont le sujet est intellectuel est plus commune que celle dont le sujet est sensible.

La comparaison dont le *sujet* est unique et sensible, c'est, par exemple, la *couleur rouge* dans la comparaison de la joue à la rose; *la douceur du son* dans la comparaison du murmure de la voix au bruit lointain des pieds des chameaux; *la bonne odeur* dans la comparaison des boucles de cheveux à l'ambre; *le goût agréable* dans la comparaison de l'eau de Kauçar au vin, *la finesse* dans la comparaison de la peau (d'une femme) à la soie.

La comparaison dont le sujet est unique et intellectuel, c'est, par exemple, *la bravoure* dans la

comparaison d'*un brave à un lion; la vivification* dans la comparaison de *la science à la vie; la direction* dans la comparaison de la *science à la lumière; la satisfaction* (qu'on éprouve) dans la comparaison d'une bonne odeur à un naturel généreux.

La comparaison dont le sujet est multiple, متعدد, mais en un seul faisceau, et par conséquent composé, مركب, est aussi ou *sensible*, حسى, ou *intellectuelle*, عقلى. Lorsqu'elle est sensible, elle peut être de plusieurs sortes.

La première, c'est lorsque les objets de la comparaison sont uniques et que le sujet de la comparaison est multiple. Comme dans la comparaison de *l'étincelle* à *l'œil du coq*, quant à la rondeur, à la rougeur et à la dimension, et comme aussi dans ce vers d'Abû-'lfarah :

بارة در زير ران چو هيكل چــرخ
چتر بر فوق سر چو خــرمن ماه

Le coursier rapide sur lequel il est monté est pareil à la voûte du ciel; le parasol, qui garantit sa tête de l'ardeur du soleil, ressemble au halo de la lune.

Ici le sujet de la comparaison est d'assimiler le *cheval* au *ciel* quant à la majesté, à l'élévation de la taille et à la célérité de la course; et le *parasol* au *halo* quant à la rondeur et à l'éclat.

La deuxième espèce de comparaison composée et sensible, c'est lorsque les trois objets (l'objet comparé, celui auquel on le compare et le sujet de la comparaison elle-même) sont composés et sen-

sibles, comme dans ce vers arabe de Baschschâr [1], où il décrit un combat :

كانّ مثار النقع فوق روسنا
واسيافنا ليل تهادى كواكبه

La poussière qui vole au-dessus de nos têtes et de nos épées scintillantes ressemble à une nuit dont les astres marchent en se succédant.

Ici l'intention du poëte est de comparer la poussière et l'éclat d'une épée qui brille au milieu d'elle à une nuit pendant laquelle des étoiles tombantes traversent successivement le ciel ; et tout cela est réuni sous un seul aspect, l'auteur ne comparant pas séparément la poussière à la nuit, et l'épée à l'étoile tombante.

La troisième espèce de comparaison composée et sensible, c'est lorsque l'objet qui est comparé est *simple*, مفرد, et sensible, et que celui auquel on le compare, ainsi que le sujet de la comparaison, sont composés et sensibles, comme lorsqu'on compare le soleil à un miroir que tient la main tremblante d'un paralytique ; car ici la comparaison est d'un seul aspect, parce qu'il résulte à la fois de la rondeur, de l'éclat et du mouvement convulsif des deux objets dont il s'agit [2].

[1] Sur ce poëte, on peut consulter le Dictionnaire biographique d'Ibn-Khallican. (Voyez tom. I, p. 254 de la traduction de M. le baron de Slane.)

[2] Cette comparaison paraîtra singulière, mais ce qui est plus

On trouve un exemple de ce genre de comparaison dans cet hémistiche d'Abd-ul-Wâcî-Jabalî :

رخسار تو شیری [1] ست بر آمیخته با مـــل

Tes joues sont du lait mêlé à du vin.

Ici on veut comparer la joue à du lait mêlé avec du vin. Le sujet de la comparaison est donc le mélange de la couleur rouge avec la blanche.

La quatrième espèce, c'est lorsque l'objet auquel on compare est simple, et que l'objet comparé, ainsi que le sujet de la comparaison, sont composés comme dans ce vers de Khâcâni :

چون ریم آهـــن بـــرخم آهـــن
صد چشمه کنند چشم دشمـــن

Les yeux de l'ennemi font, par la blessure des armes, cent ouvertures pareilles à la plaie purulente produite par le fer.

Ici l'objet que l'on compare ce sont les cent ouvertures que l'œil de l'ennemi produit par la pointe des lances, et l'objet auquel elles sont com-

singulier c'est l'épithète de paralytique, رعشه دار, donnée au soleil dans ce vers de Wali (p. 7 de mon édition) :

لگتا هی مجکون پنجۀ خورشید رعشه دار
دیکها هون جب سون دست نگارین نگارکا

J'ai cru voir dans la main colorée (de hinna) de ma bien-aimée le disque lumineux du soleil, ou plutôt sa main paralysée.

[1] Ici le ی d'*unité* répond tout à fait au mot anglais *some*; ainsi شیری signifie, mot à mot, *some milk*.

parées, c'est la blessure purulente faite par le fer. Le premier objet est composé, le second est simple, et le sujet de la comparaison, semblable à une ruche d'abeilles, forme un ensemble qui se présente sous un seul aspect.

Quant à la comparaison dont le sujet est *composé*, مرکب, et *intellectuel*, عقلی, c'est celle, par exemple, que contient le vers suivant d'Anwarî :

در جهانی واز جهان بیشی
همچو معنی که در بیان باشد

Tu es dans le monde et tu es supérieur au monde, comme un sens qui se trouve dans l'explication.

Dans cet exemple, le sujet de la comparaison, c'est la supériorité de la chose comprise محاط (*comprehensa*) sur celle qui comprend, محیط (*comprehendens*). Ici encore, il n'y a qu'un seul aspect, یک هیات.

Quand le sujet de la comparaison est d'un seul aspect, mais se compose de plusieurs *parties*, اجزا, soit *sensibles*, soit *intellectuelles*, on ne doit pas, dans la comparaison, avoir en vue quelques-unes de ces portions seulement et en laisser d'autres; car, dans ce cas, la comparaison serait défectueuse. Les exemples qui précèdent feront comprendre cette observation.

Lorsque le sujet de la comparaison n'est *pas unique*, غیر واحد, mais *multiple*, متعدد, et c'est ainsi, dans ce cas, qu'il se nomme, il se compose de

différentes choses dont chacune d'elles isolément est peu importante. C'est le contraire du sujet de comparaison composé, mais sous un point de vue unique.

On compte trois différentes espèces de la comparaison dont le sujet est multiple. La première, c'est lorsque les différentes choses, چیزها, dont il se compose sont sensibles, comme dans ce vers arabe de Khâcâni :

این این الکؤس والاقداح
این این الشموس والاقمار

Où sont les coupes et les verres, les soleils et les lunes?

Le sujet de la comparaison dans l'assimilation de la coupe et du verre au soleil et à la lune, c'est la rondeur, l'éclat et la circulation à la ronde.

La deuxième espèce, c'est lorsque ces mêmes choses sont toutes intellectuelles, comme quand on compare certains oiseaux au corbeau sous le rapport de la vue perçante, de l'extrême circonspection et de la pudeur dans les rapports sexuels.

La troisième espèce, c'est lorsqu'une partie de ces choses est sensible et l'autre intellectuelle, comme dans ce vers de Nizâmi :

گهی خوردن می چون خون بدخواه
گهی تکیه زدن بر مسند شاه

Tantôt boire du vin pareil au sang du méchant, tantôt se reposer sur le trône du roi.

Le sujet de la comparaison dans l'assimilation du vin au sang du méchant, c'est la rougeur et le désir qu'on éprouve (de boire du vin et de répandre le sang de son ennemi); or, le premier est sensible et le second intellectuel :

Quelquefois, en voulant exprimer le contraire, تضاد (du sens ordinaires des mots), on dépouille, par suite, le sujet de la comparaison (de sa valeur première). Ceci a lieu lorsqu'on compare deux choses opposées, et qu'on prend pour sujet de la comparaison le sens opposé qui se trouve dans ces deux choses qui sont réunies. On met ainsi l'*opposition*, تضاد, à la place de la *conformité*, تناسب. Le but qu'on se propose par ce genre de comparaison, c'est la plaisanterie et l'enjouement, ou la dérision et la moquerie, comme lorsqu'on dit qu'*un poltron est un lion*, ou un avare un Hâtim [1].

Il est nécessaire que le sujet de la comparaison comprenne les objets comparés, هر دو طرف (les deux côtés), c'est-à-dire qu'il doit être vrai, صادق, tant pour l'objet comparé que pour celui auquel on le compare. S'il n'est pas exact pour un de ces deux objets, la comparaison est défectueuse, فاسد. Par exemple, si, dans cette phrase, النحو في الكلام كالملح في الطعام, «la grammaire est pour le discours ce

[1] Chef arabe dont la générosité est proverbiale dans l'Orient, et dont on raconte une foule d'aventures plus ou moins merveilleuses, qui font le sujet de plusieurs romans persans, hindoustanis, etc. Un de ces romans a été traduit en anglais par mon honorable ami M. D. Forbes.

qu'est le sel pour les mets [1], » le sujet de la comparaison est qu'il est bon d'employer ce dont il s'agit, et mal de ne pas l'employer ; ces deux choses sont vraies, et la comparaison est bonne, parce que les mets sont bons si on les assaisonne avec du sel, et mauvais si on l'oublie. De même, la correction du discours a lieu par l'emploi des règles de la grammaire, نحو, et son incorrection par la négligence de ces mêmes règles. Mais si le sujet de la comparaison est de vouloir dire que beaucoup de sel gâte les mets, et qu'un peu les rend agréables au goût, ce sens n'est pas vrai pour la grammaire, et la comparaison est défectueuse, parce que si, dans le discours, on suit quelques règles de grammaire et qu'on néglige les autres, il est incorrect et irrégulier.

SECTION III,

Sur le but, غرض, de la comparaison.

Le but de la comparaison est généralement relatif à l'objet qu'on compare, et il est ainsi de plusieurs espèces.

La première, c'est lorsque le but de la comparaison est d'expliquer la possibilité de l'existence de l'objet qu'on compare, lorsque le contraire peut se soutenir, comme dans ce vers d'Abou-Taïyib [2] :

[1] Ces mots servent d'épigraphe à mes Rudiments hindoustani.

[2] Il s'agit ici d'Abu-Taïyib, plus connu sous le nom d'Al-Mutanabbi. (Voyez la trad. d'Ibn-Khallican, par M. le baron de Slane, t. I, p. 102.)

فان تفق الانام وانت منهم

فان المسك بعض دم الغزال

Si tu surpasses les hommes tout en étant de leur nombre (cela peut bien être), puisque le musc est une portion du sang de la gazelle.

La deuxième, c'est lorsque le but de la comparaison est de développer l'état de l'objet qu'on compare, comme quand on compare une chose avec une autre quant à la noirceur, à la blancheur, ou à une autre qualité. Dans ce cas, il faut que l'état de l'objet auquel on compare soit évident, ظاهر; autrement, la comparaison ne peut servir à développer l'état de l'objet comparé. Le vers suivant d'Abû'lfarah en offre un exemple :

دل از وداع رفیقان چو دیگ بر آتش

تن از غریو عزیزان چو مرغ در مضراب

Par l'absence de mes compagnons, mon cœur est comme un chaudron sur le feu; à cause des exclamations de mes amis, mon corps est comme un oiseau dans un lieu où il est assailli de coups.

On veut exprimer, par cette comparaison, l'état du cœur et du corps dans de pénibles adieux.

La troisième, c'est lorsque le but de la comparaison est d'expliquer l'état de l'objet qu'on compare quant au volume, مقدار[1], comme dans ce vers d'Anwarî :

[1] Et, ajoute l'auteur, qui a développé le même sujet en urdu, quant au plus ou au moins, à la force et à la faiblesse.

حدیث سرین ومهانش چه گویم

که دیده است کوهی معلق بکاهی

Quel récit ferai-je de ses hanches et de sa taille, si ce n'est qu'on voit (par là) une montagne (*koh*) suspendue à une paille (*kâh*) ?

Ici le but de la comparaison, c'est d'expliquer l'*ampleur*, فربهی, des hanches, et la *finesse*, لاغری, de la taille.

La quatrième, c'est lorsque la comparaison a pour but de fixer l'état, حال, et la manière d'être de la chose qu'on compare, comme lorsqu'on compare des efforts insensés à un dessin qu'on tracerait sur la face de l'eau. On emploie cette comparaison parce que, comme l'homme est plus habitué aux choses sensibles qu'aux choses intellectuelles, ce dont il se rend raison par le moyen des sens se fixe et se grave plus promptement dans son esprit.

Le vers suivant de Khâcâni offre un autre exemple de ce genre de similitude :

هر طرب را برابر است کربه

هر یمین را مقابل است یسار

A chaque plaisir correspond une peine, comme le nord est en face du midi.

La cinquième, c'est lorsque le but de la comparaison est d'embellir l'objet qu'on compare, lorsque, par exemple, on compare un visage noir à la prunelle de la gazelle. En voici un autre exemple dans un vers de Nizâmî :

تن صافش که می غلطید در آب
چو غلطد قاقمی بر روی سنجاب

Son corps blanc [1], qui flotte dans l'eau, est pareil à l'hermine ondoyante au bord d'un vêtement.

Le sixième, c'est lorsque le but de la comparaison est d'exposer les défauts de l'objet dont il s'agit, comme si on compare les marques qu'ont laissées des boutons purulents sur un visage, à un tas de bouze de vache sur lequel s'est exercé le bec d'un coq. En voici un autre exemple dans ce vers de Sanâî [2], contre les savants qui recherchent les honneurs :

چون کمیز شتر زباز پسان
رنجه دارند همچو خر مگسان

Ils sont comme les ordures du chameau, qui incommodent ceux qui le suivent, et les mouches, qui tourmentent l'âne.

La septième, c'est lorsque le but de la comparaison est de donner une idée de la nouveauté, تازگی, et de la singularité de la chose qui est comparée, comme si on compare un morceau de charbon dont une partie serait enflammée à un océan de musc (c'est-à-dire noir) dont les vagues seraient d'or. Plusieurs métaphores pareilles à celle-ci ont

[1] À la lettre, *propre*.

[2] Madj-uddîn-Hakîm-Sanâî est un poëte persan célèbre par plusieurs ouvrages mystiques, entre autres, le الاهی نامه, ou *le livre divin*; le حديقه, ou *jardin*, et un diwân estimé.

été mentionnées à l'article de la comparaison *conjecturale*, وهمى, et *imaginative*, خيالى.

Toutes les fois que le but de la comparaison est d'embellir, تزيين, d'enlaidir, تقبيح, ou de singulariser, استطراف, l'objet comparé, il est nécessaire que l'objet auquel on le compare soit plus connu, معروف, et plus complet, تمام, que le premier. Lorsqu'on a pour but, dans la comparaison, d'expliquer le volume, la quantité ou la valeur de l'objet comparé, il faut que ces deux objets soient également connus. Lorsque le but de la comparaison est le développement de la possibilité de l'objet comparé, il faut que l'objet auquel on le compare soit d'une possibilité certaine et reconnue. Enfin, quant à la singularité, on doit faire attention de n'employer pour objet de la comparaison, مشبه به, qu'une chose difficile à se figurer.

Telle est l'explication des différents genres dans lesquels le but de la comparaison se rapporte à l'*objet comparé*, مشبه. Quelquefois aussi le but de la comparaison se rapporte à l'objet auquel on compare, مشبه به, et cela a lieu de deux manières.

La première, c'est lorsque, de ce qui est défectueux dans le sujet de la comparaison, on en fait l'objet auquel on compare, مشبه به, dans le but de faire ressortir la perfection, اكمليت, de ce dernier objet, comme dans ce vers arabe :

وبدا الصباح كانّ غرّته
وجه الخليفة حين يمتدح

La blancheur de l'aurore qui se lève est semblable au visage du khalife lorsqu'on le loue.

Le but de cette comparaison, c'est de mettre l'éclat et l'épanouissement du visage de la personne qui est louée au-dessus de l'éclat de l'aurore.

La seconde manière, c'est lorsqu'on emploie pour objet de comparaison, مشبه به, une chose plus remarquable (que celle qui lui est comparée). Dans ce cas, le but de la comparaison est d'appeler l'attention sur l'importance de la chose à laquelle on compare. Le vers suivant de l'auteur en offre un exemple :

گدا ار بسکه دیده قحط احسان
هلال عید را دانــد لب نان

Comme le mendiant a éprouvé la disette des bienfaits, il prend pour le bord du pain le disque de la lune, qui annonce la fin du jeûne.

La comparaison est véritable, متحقق (positive), lorsque l'objet auquel on compare est, relativement au sujet de la comparaison, plus parfait et plus fort قويتر, que l'objet qui lui est comparé; mais, lorsque tous les deux sont égaux, on ne doit plus l'appeler *comparaison*, تشبيه, mais *similitude*, تشابه (ressemblance). En effet, dans la similitude, à l'opposé de ce qui a lieu dans la véritable comparaison, on doit rendre égal l'objet auquel on compare, مشبه به, avec l'objet qui lui est comparé, مشبه, comme dans ces deux vers d'Abû-Nowâs[1] :

[1] Sur ce poëte, voyez S. de Sacy, *Chrest. ar.* t. I, p. 42 et suiv.

رقّ الزجاج ورقّت الخمر   تشابها وتشاكل الامر
فكانما خمر ولا قدح   وكانما قدح ولا خمر

Transparent est le verre, transparent est le vin ; mais l'affaire est obscure et ambiguë. Tantôt on dirait que c'est plutôt le vin que la coupe, et tantôt que c'est la coupe, et non le vin [1].

SECTION IV.

Sur les circonstances, احوال (états), de la comparaison et leurs différentes espèces.

Si on considère la comparaison relativement aux trois choses qui ont été développées dans les sections précédentes, on en distingue différentes espèces qui se rangent en plusieurs classes.

§ I. — Classement de la comparaison relativement à l'objet comparé et à celui auquel on le compare, مشبه به

Sous ce point de vue, la comparaison se subdivise en plusieurs espèces. La première, c'est lorsque les deux objets de la comparaison sont l'un et l'autre simples, مفرد, et qu'il n'y a pas de lien entre eux, غير مقيد, comme dans la comparaison de la joue à la rose, du brave au lion, de la science à la lumière, etc. La deuxième, c'est lorsque les deux objets de la comparaison sont simples, mais liés, مقيد, entre eux, comme dans la comparaison

[1] C'est-à-dire qu'on ne sait pas lequel est le plus transparent du vin ou de la coupe.

des efforts sans utilité à un dessin qu'on voudrait tracer sur l'eau.

La troisième, c'est lorsque les deux objets sont simples, mais que le lien, قيد, entre eux n'a lieu que de la part d'un seul de ces objets, comme dans ce vers d'Anwarî :

رخساره چو گلستان خندان
زلفين چو زنگيان لاعب

Ses joues sont comme un riant parterre de roses ; les tresses de ses cheveux sont pareilles (quant à la couleur) aux nègres enjoués.

La quatrième, c'est lorsque les deux objets sont composés, comme dans ce vers de Khâcâni :

ديده باشى عكس خورشيد آتش‌انگيز از بلور
از بلورين جام عكس مى همان انگيخته

Tu auras vu dans le cristal (de la coupe) le reflet enflammé du soleil, et aussi le reflet du vin, se montrer dans cette même coupe (de cristal).

La cinquième, c'est lorsqu'un des deux objets est simple et l'autre composé. On en a vu plus haut des exemples.

La sixième, c'est lorsque les deux objets de comparaison sont l'un et l'autre nombreux متعدد, auquel cas la comparaison peut être ou *réunie* (*pêle-mêle*) ملفوف, ou *séparée*, مفروق. Elle est réunie, quand on mentionne d'abord quelques objets qu'on veut comparer, et puis qu'on énonce de la même

manière quelques objets auxquels on compare les premiers, comme dans ce qu'on nomme, en termes de grammaire arabe, لف ونشر مرتب, *réunion et dispersion symétrique.* En voici un exemple dans le vers suivant d'Abd-ul-Wâcî-Jabalî :

تافته زلف وشكفته رخ وزيبا قد او

مسك سارا وكل سورى وسرو وچمن است

Ses boucles de cheveux tortillés, ses joues épanouies et sa taille élégante, sont le musc pur, la rose et le cyprès des jardins [1].

Dans l'espèce de comparaison qu'on nomme *séparée,* on mentionne d'abord un objet qu'on veut comparer à un autre, puis celui auquel on le compare; ensuite, on énumère pareillement d'autres objets qu'on veut comparer et ceux auxquels on les compare [2]. En voici un exemple dans un rubâî de Kamâl-Ismaïl :

رويت درياى حسن ولعلت مرجان

زلفت عنبر صدف دهن در دندان

ابرو كشتى وچين پيشانى موج

كرداب بلا غبغب وچشمت طوفان

Ton visage est l'Océan de la beauté, tes lèvres sont du

[1] Le musc se rapporte aux cheveux, tant à cause de leur noirceur qu'à cause des parfums dont ils sont imprégnés; la rose se rapporte aux joues, et le cyprès à la taille.

[2] C'est simplement une série de comparaisons.

corail, tes cheveux sont de l'ambre [1]; ta bouche est l'huitre et tes dents en sont les perles; ton sourcil est la nacelle [2]; les plis de ton front, les flots; ton double menton, le tourbillon du malheur; ton œil, la tempête.

La septième, c'est lorsqu'un des deux objets de la comparaison est unique et l'autre nombreux. Si c'est l'objet qu'on compare qui est unique, et celui auquel on compare qui est nombreux, on nomme cette comparaison *comparaison de pluralité*, تشبیه جمع. Le vers suivant de Jâmî en offre un exemple :

عارض است این یا قمر یا لالهٔ حمرا است این

یا شعاع شمس یا آئینهٔ دلها است این

Est-ce une joue que ceci, ou la lune, la rouge tulipe, les rayons du soleil, le miroir des cœurs ?

Si le contraire a lieu, on nomme cette comparaison *comparaison d'égalité*, تشبیه تسویه. Le vers arabe suivant en offre un exemple :

صدغ الحبيب وحالي كلاهما كالليالي

Les boucles des cheveux de mon amie et mon état (désolé) sont également comme la nuit (noire).

§ II. — Classement de la comparaison relativement au sujet de la comparaison.

Sous ce rapport, la comparaison se subdivise aussi en plusieurs espèces.

La première est nommée comparaison de *simili-*

[1] Quant à la couleur et à l'odeur.

[2] Quant à la forme.

tude, تمثيل (exemple), c'est lorsque le sujet de la comparaison est formé de plusieurs choses, comme il a été expliqué plus haut (à propos du sujet de la comparaison composée [1]).

La deuxième, nommée comparaison de *non-similitude*, غير تمثيل, est celle dont le sujet n'est pas composé de plusieurs choses. Nous en avons donné des exemples en traitant du sujet de la comparaison.

La troisième, nommée comparaison *abrégée*, مجمل, est celle dans laquelle le sujet de la comparaison n'est pas mentionné, et elle se subdivise en plusieurs espèces : 1° lorsque le sujet de la comparaison, quoiqu'il ne soit pas mentionné, est évident et facile à comprendre, comme par exemple lorsqu'on compare *un brave au lion*, il est évident que le sujet de la comparaison c'est *la bravoure;* 2° lorsque le sujet de la comparaison est *caché*, خفى (obscur), en sorte que les gens d'esprit ou d'une éducation distinguée seulement peuvent le trouver, comme dans ce vers de Khâcâni :

بى نهج دولت او سر سامى است عالم
كر فتنه هر زمانش بحران تازه بينى

[1] Les rhétoriciens arabes ne sont pas du même avis à ce sujet. Abd-ul-Câhir-Jurjâni, dans son ouvrage intitulé اسرار البلاغة, *les Secrets de l'éloquence*, dit que pour qu'il y ait تمثيل, il faut que le sujet de la comparaison résulte de plusieurs choses intellectuelles. Au contraire, on lit dans le *Miftah* et le *Mutauwal*, traités de rhétorique dont nous avons parlé dans la note préliminaire de ce travail, que les choses desquelles se tire le sujet de la comparaison peuvent être sensibles aussi bien qu'intellectuelles.

Son bonheur prématuré est comme le monde superbe où tu vois toujours, par la sédition, de nouvelles crises.

Ici le sujet de la comparaison, c'est le trouble et la confusion des choses. Or, on a besoin de réfléchir pour le savoir.

3° Lorsqu'il n'y a ni de l'objet qu'on compare, ni de celui auquel on compare aucune description (وصف) qui puisse servir à l'indication du sujet de la comparaison, comme dans ce vers de Khâcâni :

از عارض وروی وزلف داری طاوس وبهشت ومار باهم

De sa joue, de son visage, de ses cheveux, tu as à la fois le paon, le paradis et le serpent [1].

4° Lorsque, au contraire, on indique d'une manière détournée le sujet de la comparaison. Ainsi, lorsqu'on dit, par exemple : « Le brave[2] Zaïd est un lion, » l'expression *brave* découvre le sujet de la comparaison, qui est *la bravoure*. Le vers suivant de Khâcâni fournit un autre exemple de ce genre d'indication.

خنجر سبزش چو سرخ آید بخون

خضرو وی را نشان بینی بهم

Lorsque son poignard, d'un vert (foncé), devient rouge par l'effet du sang, tu vois en même temps les traces de l'eau saumâtre et du vin.

[1] Allusion au péché originel. Selon les musulmans, le paon accompagna le serpent dans le paradis terrestre. La joue lui est comparée, le visage est assimilé au paradis, et le serpent aux cheveux.

[2] Proprement, *vertueux*, فاضل

Par les mots *rouge* et *vert*, qui décrivent l'objet qu'on compare, il est évident que le sujet de la comparaison, c'est la réunion de la couleur rouge et de la couleur verte.

5° Lorsque l'objet qui est comparé est seul décrit, comme dans ce vers d'Abd-ul-Waeî-Jabalî :

خميده قامت ورخ پر سرشك ودل پر نار
زجور كردن بد خواه تو چو گردون باد

Sa taille est courbée, des larmes sont sur ses joues, son cœur est plein de feu : qu'il soit donc comme le firmament[1], par l'effet de tes traitements tyranniques.

6° Lorsqu'on mentionne seulement la description de l'objet auquel on compare, comme dans ce vers de Nabigah[2] :

فانك شمس والملوك كوكب
اذا طلعت لم يبدُ منهن كوكب

Tu es un soleil, et les (autres) rois (sont) des étoiles. Lorsque le soleil paraît, aucune d'elles ne se montre.

7° Lorsqu'on mentionne la description des deux objets qui sont comparés, comme dans ces deux vers de Rûdakî[3] :

[1] La voûte du ciel est comparée à la taille courbée; les larmes c'est la pluie; le feu du cœur, ce sont les astres.

[2] Sur ce poëte arabe célèbre, voyez la Chrest. ar. de feu M. de Sacy, t. II, p. 404 et suiv. et t. III, p. 261.

[3] Un des poëtes persans les plus anciens, sur lequel on peut consulter M. de Hammer, *Geschichte der Sch. Redek. Pers.* p. 39.

چاکرانت بگهِ رزم چو خیاطان اند

گرچه خیاط نیند ای ملك کشورگیر

بگز نیزه قد خصم تو می پیمایند

گهِ ببرند بشمشیر وُبدوزند به تیر

Tes serviteurs, ô roi conquérant, sont comme des tailleurs au jour du combat, quoiqu'ils ne soient pas tailleurs de leur métier.

Avec la mesure de leur lance, ils mesurent la taille de tes ennemis, ou coupent de leurs épées et cousent avec leurs flèches.

Ici les mots mesurer, couper, coudre, décrivent élégamment l'objet auquel on compare (مشبه به), et la pique, l'épée, la flèche, l'objet qu'on compare (مشبه).

La quatrième espèce de comparaison, dans le classement relativement au sujet, se nomme *comparaison détaillée*, مفصل ; c'est celle dans laquelle on mentionne le sujet de la comparaison, ou bien ce qui en dépend, ou y est annexe, مستلزم. Le vers suivant de Salman Sâwajî[1] offre un exemple du premier cas :

[1] Poëte de l'Irac ajamî du XIIIe siècle de notre ère. Il est auteur d'un diwân estimé et de plusieurs autres poésies. Azur le cite avec éloge dans son copieux *Tazkira*, intitulé *Ataschkadah*, dont je possède un exemplaire lithographié que je dois à la libérale amitié du raja Kali Krischna. On peut voir, sur cette biographie persane, le plus étendu de tous les ouvrages du même genre, l'intéressante notice que mon savant ami et ancien élève M. N. Bland a donnée dans le journal de la Société royale asiatique de Londres en 1843.

لغزد خرد زلعل تو چون از شراب پای

لرزد دلم زچشم تو چون ازخمار دست

Par l'effet de tes lèvres de rubis, la sagesse bronche comme le pied par l'effet du vin. Mon cœur tremble par l'effet de ton œil, comme la main par l'effet de l'ivresse.

Le sujet de la comparaison dans ce vers, c'est le bronchement et le tremblement.

Un exemple du second cas se trouve dans cette sentence arabe : الكلام الفصيح كالعسل في الحلاوة « Le discours éloquent est comme le miel pour la douceur. » Ici le sujet de la comparaison, c'est la propension naturelle (qu'excite l'éloquence et le miel), ce qui dépend de la douceur (qui y est inhérente).

La cinquième espèce, c'est la comparaison *proche*, قريب, et *commune*, مبتذل (triviale). On en distingue plusieurs espèces, selon les différentes causes qui déterminent ce caractère :

1° Lorsque le sujet de la comparaison est *unique* comme la *noirceur* dans la comparaison d'un *nègre* avec le *charbon*, et la *blancheur* dans celle du *miel* à la *neige*; 2° lorsque l'objet auquel on compare a un rapport prochain (ou *naturel*) avec l'objet qu'on lui compare, comme dans la comparaison de la *jujube*[1] à la *pomme*; 3° lorsque l'objet auquel on compare

[1] كنار, C'est, selon le *Burhân-i-câti*, un fruit de couleur rouge qui ressemble à la jujube, mais qui est plus gros. On le nomme, ajoute l'auteur de ce dictionnaire, سدر en *arabe*, et بير en *hindî*. Or, ce dernier mot est simplement le nom de la jujube en hindoustani.

du nombre des choses conjecturales et d'imagination. On en a un exemple dans les expressions : *les dents des ogres*, *les drapeaux de rubis*, et autres du même genre.

4° C'est lorsque le sujet de la comparaison est composé et intellectuel. En effet, plus le sujet de la comparaison est composé de diverses choses, plus la comparaison est excentrique et singulière. Cependant, cette dernière comparaison est plus commune que celle dont la composition (تركيب) est conjecturale ou d'imagination.

La comparaison *éloquente*, بليغ, est la même que si elle était *éloignée*, بعيد et *extraordinaire*, غريب, et elle est le contraire de la *prochaine* قريب et de la *commune* مبتذل ; car cette dernière est la moins considérée dans l'*éloquence*, بلاغة, parce que nous préférons ce qui est loin de nos idées ordinaires[1]. C'est comme l'homme altéré qui éprouve plus de plaisir (qu'un autre) à boire de l'eau froide.

Quelquefois la comparaison *commune*, مبتذل, se trouve, par un qualification *particulière*, تصرّف, empreinte de singularité, comme dans ce vers de Mukhtarî :

ماهی اگر ماه را زسرو بود قد
سروی اگر سرو را از ماه بود بر

Ce serait une lune, si la lune avait la taille du cyprès ; ce serait un cyprès, si le cyprès avait la lune pour fruit.

[1] Je laisse à l'écrivain persan la responsabilité de cette assertion.

La comparaison d'une jeune femme à la lune et au cyprès est commune ; mais, à cause de la condition que le poëte y a ajoutée, elle devient rare.

§ III. — Sur la division de la comparaison par rapport au but, غرض

Sous le point de vue du but, la comparaison se divise en deux espèces : celle dont le but est *reconnu* ou *accepté*, مقبول, et celle dont le but est *écarté* ou *rejeté*, مردود. La première, c'est lorsque la comparaison est complète, quant à la désignation du but, et que l'objet auquel on compare est, relativement à l'objet comparé, évident, complet, rationnel, et qu'il est d'une possibilité reconnue par celui à qui on s'adresse. La seconde est celle qui est défectueuse sous ces divers points de vue.

SECTION V.

Sur l'instrument اداة[1] de la comparaison.

On nomme *immédiate* ou *énergique*, موكّد, la comparaison dont l'instrument n'est pas exprimé, et celui dont l'instrument est exprimé se nomme *médiate* ou *renvoyée*, مرسل.

On distingue deux espèces de la première. En effet, on peut supprimer simplement l'instrument de la comparaison, comme dans ce vers de Khâcâni :

[1] C'est-à-dire la particule, حرف, ou plutôt le mot employé pour unir les objets comparés, ainsi qu'on le verra plus loin.

می آفتاب زرفشان جامش بلورین آسمان
مشرق کف ساقیش دان مغرب لب یار آمده

Le vin est le soleil qui dore (la nature); la coupe de cristal qui le contient, c'est le ciel. Sache (encore) que la main de l'échanson qui verse ce vin, c'est l'orient, et que l'occident c'est la lèvre de l'amie (qui le boit).

Ou bien on supprime l'instrument de la comparaison, et on unit par l'annexion l'objet auquel on compare (مشبه به) à l'objet comparé (مشبه)[1], comme dans ce vers arabe :

والريح يلعب بالغصون وقد جرى
ذهب الاصيل على لجين الماء

Le zéphir se joue dans les branches, tandis que l'or du soleil couchant passe sur l'argent de l'eau.

Ici l'intention du poëte est de comparer les rayons du soleil couchant à l'or, et l'eau à l'argent, et il a mis ensemble ces deux expressions, faisant de l'objet auquel on compare (مشبه به) *l'antécédent*, مضاف, et de l'objet comparé (مشبه) le *conséquent*, مضاف اليه. De là, l'expression *l'or du soleil couchant*, c'est-à-dire *le soleil couchant semblable à l'or;* et *l'argent de l'eau*, c'est-à-dire, *l'eau pareille à l'argent.*

La comparaison médiate ou renvoyée est celle

[1] C'est la figure favorite de la Bible : *la fille de Sion*, *le casque du salut*, *le bouclier de la foi*, etc. pour *Sion comme une jeune fille*, *le salut comme un casque*, *la foi comme un bouclier*, etc. A ce sujet, on peut consulter mon Coup d'œil sur la littérature orientale.

dans laquelle on emploie l'instrument de la comparaison. Or, cet instrument est en arabe un des mots ك, *comme;* كأنّ, *de même que;* مثل*; ressemblance,* et autres expressions analogues. En persan : مانند, *ressemblance;* چون, *comme;* برنك, *pareil (à la manière);* بسان, *semblable* (en parité); گوی et گويا[1], *on dirait, etc.* Les poëtes persans emploient quelquefois d'autres expressions au lieu de ces mots, comme dans ce vers de Nazîrî[2] :

بوی یار می ازین سست وفا می آید
گلم از دست بگیرید که از کار شدم

A cette fidélité languissante, je reconnais l'odeur (la manière d'agir) de mon ami. Prenez ces roses de ma main; car elles me sont désormais inutiles.

Le but de cette comparaison est d'assimiler l'ami à la rose, et l'odeur (ou la manière) de l'ami qui s'approche remplace *l'instrument* de la comparaison.

Nous terminerons ce chapitre par la classification de la comparaison sous le point de vue de la *force,* قوت et de la *faiblesse,* ضعف; mais, auparavant, nous devons faire observer que la comparaison ne peut être exprimée que de huit façons (قسم) différentes. La première, c'est lorsqu'on exprime les deux objets de la comparaison, et qu'on supprime le sujet et l'instrument. Exemple : *Zéïd est un lion.* La deuxième, c'est lorsqu'il y a interrogation, et qu'on

[1] On emploie aussi گو, *dis.*
[2] Poëte du Khorassan cité dans l'*Atasch kadah.*

retranche aussi l'objet qui est comparé مشبه, comme si on demande : *Qu'est-ce que Zéïd?* et qu'on réponde : *Un lion.* La troisième, c'est lorsqu'on retranche seulement l'instrument de la comparaison. Exemple : *Zéïd est un lion quant à la bravoure.* La quatrième, c'est lorsqu'il y a interrogation, et qu'on retranche, outre l'instrument, l'objet qui est comparé, comme plus haut. La cinquième, c'est lorsqu'on supprime le sujet (وجه) de la comparaison. Exemple : *Zéïd est semblable à un lion.* La sixième, c'est lorsqu'il y a interrogation et qu'on supprime, outre le sujet de la comparaison, l'objet qu'on veut comparer. La septième, c'est lorsqu'on exprime les quatre choses qui constituent la comparaison complète. Exemple : *Zéïd est semblable à un lion quant à la bravoure.* La huitième enfin, c'est lorsqu'on supprime seulement l'objet qui est comparé ; ce qui a lieu quand il y a interrogation.

Or, de ces huit espèces, les deux premières sont les plus énergiques (اقوى), et les deux dernières les plus faibles (اضعف). Les autres tiennent le milieu entre la force et la faiblesse. La suppression de l'instrument ou du sujet de la comparaison la rend plus énergique (forte), parce que, dans le premier cas, il semble qu'on veut dire que l'objet qui est comparé est véritablement بعينه l'objet lui-même auquel on le compare, et dans le second cas, il n'y a alors qu'une indication générale (عموميت). Ainsi, lorsqu'on n'énonce pas ces deux choses dans une comparaison, elle en devient plus forte (قوىتر) ou plus éner-

gique. Lorsqu'on n'exprime qu'une seule de ces deux choses, elle est *moins forte* (ou *faible*, ضعيف relativement à la première), et enfin lorsqu'on les exprime toutes les deux, la comparaison est sans énergie ou très-faible, اضعف.

FIN.

LA RHÉTORIQUE

DES

NATIONS MUSULMANES,

D'APRÈS LE TRAITÉ PERSAN

INTITULÉ HADAYIK UL-BALAGAT,

PAR

M. GARCIN DE TASSY,

MEMBRE DE L'INSTITUT, ETC. ETC.

(2e EXTRAIT.)



PARIS.

IMPRIMERIE ROYALE.

M DCCC XLV.

EXTRAIT N° 18 DE L'ANNÉE 1845

DU JOURNAL ASIATIQUE.

LA RHÉTORIQUE

DES

NATIONS MUSULMANES,

D'APRÈS LE TRAITÉ PERSAN

INTITULÉ

HADAYIK UL-BALAGAT.

(2e EXTRAIT.)

CHAPITRE II[1].

DU TROPE, استعاره[2].

Comme le trope est une espèce de métaphore, nous devons expliquer d'abord ce qu'on entend par *réalité*, حقيقت, et par *métaphore*, مجاز.

Dans la terminologie arabe, on donne le nom de *réalité* au mot qu'on emploie dans le sens propre

[1] Ce second extrait complète la première partie ou l'exposition, بيان. Il me reste encore à faire connaître trois parties du *Hadayik ulbalagat:* les figures, بديع, qui formeront deux extraits; enfin les énigmes معمّا et les plagiats, سرقات, qui seront l'objet de deux derniers articles.

[2] Proprement *emprunt.*

pris pour عبادت, dévotion, est une *réalité de jurisprudence*, حقيقت شرعي ; et employé pour *invocation*, دعا, c'est une *métaphore de jurisprudence*, مجاز شرعي. Ainsi encore, dans la terminologie des grammairiens, فعل est un mot spécial, لفظ مخصوص, signifiant *verbe*, c'est ce qu'on nomme une réalité notoire spéciale, حقيقت عرفي خاص; mais pris dans le sens de *créer*, حدث, c'est une métaphore notoire spéciale, مجاز عرفي خاص. Enfin le mot دابه, pris pour signifier un *quadrupède*, چهارپا, est une réalité généralement notoire, حقيقت عرفي عام, et appliqué à l'homme, انسان, c'est une métaphore généralement notoire, مجاز عرفي عام. Les mots اسد, صلوة, فعل et دابه, qui ont été cités, sont à la fois des exemples de réalité et de métaphore, et les mots سبع et شجاع, عبادت et دعا, لفظ مخصوص et حدث, چهارپا et انسان, qui ont aussi été mentionnés, indiquent le sens réel et métaphorique des quatre premières expressions.

Il a été dit plus haut que la métaphore, مجاز, doit avoir nécessairement un lien, علاقه, quelconque avec l'objet qu'on veut désigner. Si ce lien est autre qu'un rapport de comparaison, c'est-à-dire, par exemple, s'il est relatif à la cause, سببية, s'il est nécessaire, لزوم, etc. on nomme la métaphore *substituée*, مرسل[1]. Si c'est au contraire un rapport de comparaison, تشبيه, on nomme la métaphore

[1] A la lettre, *renvoyée*, c'est-à-dire *médiate*. C'est ainsi que j'ai rendu le mot مرسل dans mon premier article; mais je préfère la traduction que j'ai adoptée cette fois.

trope, استعاره. Dans ce dernier cas, quand on omet l'objet comparé, مشبه, et qu'on mentionne celui auquel on compare, مشبه به, on nomme cette figure *trope évident*, استعاره بالتصريح ; en voici un exemple dans ce vers d'Açadî[1] :

مهش مشك ساى وشكرمى فـــروش
دو نرگس كمان كش دو گل درع پـــوش

Sa lune[2] est parfumeuse[3], son père est marchand de vin[4], ses deux narcisses[5] sont des tireurs d'arcs, ses deux roses sont cuirassées[6].

Si au contraire on laisse l'objet auquel on compare et qu'on mentionne l'objet comparé, on nomme cette métaphore *trope par métonymie*, استعاره بالكنايه. On en trouvera plus loin des exemples.

L'essence du trope est de mettre l'objet auquel on compare, مشبه به, au lieu et place de l'objet comparé, مشبه, tellement, qu'il est peu important que ce dernier objet soit ou ne soit pas exprimé. Dans ces deux cas, on nomme l'objet auquel on compare *l'objet qui est emprunté*, مستعار منه, et l'objet comparé, *l'objet pour lequel on emprunte*, مستعار له.

[1] Il s'agit d'Açadî, surnommé Tûcî, c'est-à-dire de la ville de Tous, en Khoroçan. Voy. sect. Ire, ch. 1er, dans mon premier extrait.

[2] C'est-à-dire son visage.

[3] A la lettre, *frotteuse de musc.*

[4] C'est-à-dire ses lèvres douces comme le sucre, ressemblent au vin par leur incarnat.

[5] C'est-à-dire ses deux yeux.

[6] C'est-à-dire ses deux joues sont couvertes.

Les rhétoriciens diffèrent d'opinion sur la question de savoir si le trope est du nombre des *métaphores verbales*, مجاز لغوى (figures de mots), ou des *métaphores intellectuelles*, مجار عقلى (figures de pensées). Ceux qui pensent que le trope est une figure de mots donnent pour raison que dans cette phrase, par exemple, رايت اسدا يرمى, « j'ai vu un lion qui lançait des flèches, » phrase où le mot *lion* signifie un homme brave, ce mot, qui est employé dans l'origine pour désigner un animal particulier, est ici *l'objet auquel on compare*, مشبه به, et n'est pas *l'objet comparé*, مشبه, qui est le brave. Dans ce cas, l'emploi de ce mot, quant à la lexicographie, est fait dans un sens qui ne lui appartient pas, et c'est ce qui constitue la figure de mots.

Les rhétoriciens de l'avis contraire disent en faveur de leur opinion que lorsqu'on emploie le mot *lion* pour indiquer *l'objet comparé*, qui est *le brave*, on met en son lieu et place *l'objet auquel on le compare*, c'est-à-dire *un animal particulier*. Or, dans ce cas, le mot *lion* est pris pour *le brave* lui-même, et non pour autre chose. Et comme cette manière d'employer le mot *lion* a rapport à l'esprit, عقل, et non à l'*expression*, لغت, le trope est, disent-ils, *une métaphore intellectuelle*, c'est-à-dire une figure de pensées et non de mots.

Si dans le trope on n'emploie pas pour l'objet comparé, مشبه, même, celui auquel on le compare, مشبه به, il n'est pas exact d'accompagner l'emploi du trope d'une expression d'étonnement,

comme, par exemple, dans ces deux vers arabes :

قامت تظلّلنى من الشمس
نفس اعزّ علىّ من نفسى
قامت تظلّلنى ومن عجب
شمس تظلّلنى من الشمس

Elle est debout me garantissant du soleil, cette âme qui m'est plus chère que ma propre âme.

Elle est debout me garantissant, et j'ai lieu de m'étonner qu'un soleil me garantisse du soleil.

Si le poëte ne prend pas la personne dont il parle pour le soleil lui-même, l'expression d'étonnement n'est pas juste; mais des auteurs pensent que, dans l'espèce, on ne peut pas prétendre que *le soleil* soit pris dans le sens qui lui est ordinairement attribué, موضوع له, car on sait bien que l'homme n'est pas identique avec le soleil; auquel cas, le poëte a pu avec raison exprimer l'étonnement du fait dont il s'agit.

La différence entre le *trope*, استعاره, et le *mensonge*, كذب, c'est que le fondement du trope repose sur une sorte d'explication, تاويل, car on attribue à l'objet comparé, مشبه, la qualité, جنس, de l'objet auquel on le compare, مشبه به, et on y joint un *accompagnement*, قرينه, pour indiquer que l'expression ne doit pas être prise dans le sens qui lui est ordinairement attribué, موضوع له, ce qui est contraire au mensonge, où il n'y a ni explication ni accompagnement.

Quelquefois ce que je nomme *accompagnement*, قرینه, consiste en une seule chose, comme dans ce vers d'Açadî :

روانرا بشمشاد پوینده رنج
خرد را بمرجان گوینده گنج

L'âme est troublée par ce buis qui marche; la raison se retire à cause de ce corail qui parle.

Les mots پوینده, « marchant, » et گوینده, « parlant, » sont l'accompagnement, قرینه, des mots شمشاد, « buis ; » pris pour la *taille de la maîtresse*, et de مرجان, « corail, » pris pour les *lèvres*.

Quelquefois cet accompagnement, qui équivaut à ce qu'on nomme le contexte, consiste en plusieurs choses, comme dans ce vers de Khacânî :

چون از مه نو زنی عطارد
مریخ هدف شود مر آنرا

Lorsque, au moyen du croissant de la lune, tu voudras frapper Mercure, ce sera Mars que tu atteindras.

Ici les mots هدف, « but, » et زدن, « frapper, » sont des accompagnements, قراین, qui indiquent que, par le *croissant de la lune*, il faut entendre l'*arc*.

On divise le trope, استعاره, de la même manière que la comparaison, تشبیه, eu égard aux considérations suivantes :

1° Relativement à l'objet qui est emprunté, مستعاره منه, et à celui pour lequel on emprunte, مستعاره له.

2° Relativement au sujet de la comparaison, وجه



شبه, ce qu'on nomme dans le trope *sujet comprenant*, وجه جامع, c'est-à-dire, l'idée commune aux deux objets que réunit le trope.

3° Relativement à la réunion de ces trois choses.

4° Enfin, par rapport à des considérations autres que les trois précédentes.

Ces quatre considérations seront développées dans quatre sections différentes.

SECTION PREMIÈRE.

Classement du trope relativement à l'objet qui est emprunté et à celui pour lequel on emprunte.

Sous ce point de vue, le trope se divise en deux espèces. La première, nommée وافيه, « concordante, » est celle dans laquelle on peut réunir en la même personne ou chose les deux objets du trope, comme, par exemple, dans le verset suivant du Coran, où le trope consiste à employer *vie*, حيات, pour *direction*, هدايت[1] : أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاه, « n'avons-nous pas vivifié celui qui était mort, » ce qui signifie « n'avons-nous pas dirigé celui qui était égaré. » Dans cette comparaison, la *vie* est l'objet emprunté, et la *direction* l'objet pour lequel on emprunte. Or la réunion de ces deux choses dans la même personne est possible.

La seconde espèce, nommée *opposante*, عناديه, est celle dans laquelle les deux objets du trope ne peuvent pas être réunis dans la même personne ou

[1] VI, 122.

chose. C'est, par exemple, lorsque l'on compare à un *vivant*, un *mort* dont les belles actions sont restées sur la page du siècle; ou bien à un *mort*, un *vivant* qui est ou insensé, ou sans énergie, ou endormi. Il est évident que dans ces deux cas la réunion de l'idée de *vie* et de *mort* dans le même individu est impossible.

Une variété de cette espèce de trope, c'est l'emploi qu'on en fait par manière de plaisanterie ou de dérision, ce qui a déjà été expliqué précédemment à propos de la comparaison[1], lorsqu'on dit, par exemple : رايت اسدا, «j'ai vu un lion,» et qu'on veut parler d'un poltron, et رايت حاتما, «j'ai vu un Hatim,» en voulant désigner un avare.

SECTION II.

Classement du trope par rapport à l'idée commune qui en en réunit les deux objets[2].

Sous ce point de vue le trope se divise en quatre classes.

La première se compose des tropes dont le sujet, وجه جامع, ou l'idée commune est à la fois comprise et dans l'objet emprunté et dans celui pour lequel on emprunte, comme, par exemple, le mot قطع dans ce verset du Coran[3] : وقطعناهم في

[1] A la fin de la section II du chapitre 1er du premier extrait.

[2] وجه جامع à la lettre, *le sujet comprenant* ou *réunissant* (les deux objets du trope) ; ce qui équivaut à ce qu'on nomme dans la comparaison وجه شبه, le sujet de la comparaison des deux objets.

[3] VII, 167.

الارض امما, « nous les avons divisés (coupés) en nations sur la terre. » En effet, le mot قطع est employé pour signifier *couper (séparer) l'un de l'autre des corps qui sont réunis*. Or, dans le verset que nous venons de citer, la *division des nations*, قطع ام, est *l'objet pour lequel on emprunte*, et la *séparation des corps*, قطع اجسام, *l'objet emprunté*. L'idée commune, c'est la dissolution de la jonction et de l'union, et elle se trouve comprise dans les deux objets du trope; mais elle a plus d'énergie dans l'objet emprunté que dans l'autre[1].

En voici un autre exemple emprunté à Abd ul-Wâcî Jabalî :

بر سیرت لطیف توگفتار تو دلیل
بر نسبت شریف تو کردار تو گواه

Tu es comme un discours et une preuve à l'égard de ta conduite délicate; et quant à ton noble lignage, tu es une action et un témoignage.

Ce vers signifie : « tes discours et tes actes attestent ta conduite délicate et ton noble lignage. » Or cette attestation est exprimée dans le trope par les mots گواه, « témoignage, » et دلیل, « preuve. »

La seconde espèce est celle dans laquelle le sujet qui réunit les deux objets du trope, وجه

[1] L'auteur du Mutawwal dit à ce sujet que tel est le trope qui consiste à assimiler à la reprise, ضمّ, d'une déchirure dans un vêtement, la réparation, ضمّ, des mailles d'une cuirasse. L'idée commune الجامع est ici de rattacher, ضمّ, et elle est comprise dans les deux objets de trope; mais elle a plus d'énergie dans le premier.

جامع, n'est compris ni dans l'un ni dans l'autre, comme, par exemple, lorsqu'on se sert du mot *lion* pour indiquer un homme brave; car ici l'idée commune, c'est la *bravoure*, chose qui n'est réellement comprise ni dans l'homme ni dans le lion.

Le vers suivant, de Hakîm Ansari[1], offre un exemple de ce genre de trope :

در دست زمان سفید شد زاغت

کس زاغ سفید کرد جز جادو

Ton corbeau est devenu blanc dans la main du temps.
Nul autre qu'un magicien n'a pu changer ainsi sa couleur.

Ici l'auteur entend par le *corbeau* la *jeunesse*, et le sujet du trope, c'est la *noirceur*.

La troisième espèce, c'est lorsque le sujet qui réunit les deux objets ou l'idée commune est manifeste à la première vue, comme dans ce vers de Nizâmî :

هنوزم هندوان آتش پرستند

هنوزم چشم چون ترکان مستند

Mes nègres adorent encore le feu; mes yeux sont encore langoureux (ivres) comme ceux des Turcs.

Le trope consiste ici à désigner, par les nègres, les cheveux ou les moustaches, et par le feu, la joue. Or l'idée commune est, dans le premier cas, la *noirceur*, et, dans le second, l'*éclat*, ce qui est évident au premier coup d'œil.

[1] Sur ce poëte, voy. de Hammer, *Gesch. der Redek. Pers.* pag. 46.

La quatrième espèce, c'est lorsque le *sujet réunissant*, وجه جامع, est caché, et que les gens seulement d'un esprit cultivé peuvent le deviner.

Le vers arabe suivant, où l'auteur parle de son cheval, qui était bien dressé, offre un exemple de ce trope, nommé *extraordinaire*, غريبه :

واذا احتبى قربوسه بعنانه
علك الشكيم الى انصراف الزائر

Il (le cheval) mâche son mors (paisiblement), jusqu'au retour du visiteur[1], lorsque ce dernier a lié sa bride à l'arçon de sa selle.

Dans le trope de *lier l'arçon de la selle avec la bride*, la chose empruntée, مستعار منه, c'est le mot احتبا, qui signifie proprement *lier le pied au genou de manière à former un anneau*, ce qui est dit ici de la bride qu'on attache à la selle. Or le sujet de la réunion des deux objets est caché.

Quelquefois le trope ordinaire, عاميه, et commun, متبذله, acquiert de la singularité, غرابت, par l'application qu'on en fait[2], comme dans ce vers de Khacâni, qu'il adresse au soleil :

از فيض تو در دو گاهوارة
دو هندو طفل شير خواره

De ton abondance, les deux petits nègres, dans leurs deux berceaux, se nourrissent de lait.

[1] C'est-à-dire du cavalier qui l'a laissé pour aller faire une visite.

[2] La même chose a lieu pour la comparaison. Voyez à la fin du § 2, section IV du chapitre 1er, dans le premier extrait.

Ici le poëte, par les deux petits nègres, entend la prunelle de l'œil, et par le lait, l'éclat du soleil. Il veut dire : la prunelle de l'œil tire du soleil sa faculté de voir, de même que l'enfant tire sa force du lait qui le nourrit. Or, quoique les choses qui sont mentionnées dans ce trope soient isolément communes, toutefois, à cause de leur réunion, elles acquièrent de la singularité; car ici le *sujet réunissant*, c'est le profit que retire une chose noire et petite d'une chose blanche et brillante, et non pas simplement le noir et le blanc.

SECTION III.

Classement du trope, tant par rapport à la chose pour laquelle on emprunte que pour la chose empruntée, et relativement à l'idée qui les réunit.

Les deux objets du trope, مستعار له و مستعار منه, peuvent être l'un et l'autre sensibles, حسى, ou l'un et l'autre intellectuels, عقلى, et aussi un des deux peut être sensible et l'autre intellectuel. Quant au sujet qui réunit les deux objets et qu'on nomme *sujet réunissant*, وجه جامع, il peut être de trois sortes, savoir : ou *sensible*, ou *intellectuel*, ou *varié*, مختلف, c'est-à-dire intellectuel et sensible à la fois, parce que les sens ne peuvent atteindre à l'intelligence, tandis que l'intelligence peut atteindre les sens, ainsi qu'il a été expliqué à l'article du sujet de la comparaison[1]. Ces différentes conditions forment six genres de tropes distincts.

[1] Chapitre 1er, section II du premier extrait.

Le premier, c'est lorsque les trois choses dont le trope est formé sont sensibles, comme dans ce vers de Khacâni :

گاو سفالین که آب لالهٔ تر خورد

ارزن زرینش از مسام بر آید

Le millet doré sort des pores du flacon de terre qui a absorbé l'eau de la fraîche tulipe.

Ici le poëte compare le vin à la tulipe, et l'humidité qui transpire du vase de terre, au millet doré. Ce qui réunit ces deux objets, c'est la couleur, la forme et la quantité, et ces trois choses sont sensibles.

Le second, c'est lorsque les deux objets du trope sont sensibles, et que le sujet réunissant, وجه جامع, est intellectuel, comme dans ce passage du Coran : وآية لهم الليل نسلخ منه النهار, « et un signe pour eux [1], c'est la nuit, de laquelle nous arrachons le jour. » Ici, l'objet de l'emprunt, مستعار له, c'est l'apparition des ténèbres de la nuit, et la chose empruntée, مستعار منه, c'est un individu auquel on aurait arraché la peau; enfin, le lien des idées, وجه جامع, c'est l'agencement de l'apparition des ténèbres de la nuit et de la disparition du jour, qui est pareil, en quelque façon, à l'écorché après l'écorchement. Or, la combinaison de ces choses est une affaire de l'esprit et non des sens.

[1] C'est-à-dire une marque de notre puissance, propre à faire une impression sur eux (c'est Dieu qui parle). Ces mots sont tirés de la surate XXVI, v. 37.

La troisième, c'est lorsque l'objet de l'emprunt, مستعار له, est sensible, et que l'objet emprunté, مستعار منه, et le sujet réunissant, وجه جامع, sont intellectuels, comme dans ce vers de Maçûd-i Sad[1] :

كوه پوينده در مصاف فكن
مرگ تابنده از نيام برآر

Lance dans les rangs (de l'ennemi) la montagne mouvante (ton cheval); tire du fourreau la mort éclatante (ton épée).

Ici le poëte représente l'épée par la mort, et l'idée commune, c'est que l'une et l'autre font périr.

La quatrième, c'est lorsque l'objet emprunté, مستعار منه, est sensible, et que celui pour lequel on fait l'emprunt, مستعار له, ainsi que ce qui les lie, وجه جامع, sont intellectuels, comme dans ce vers de Khacâni :

تيغ او آبستن فتح است اينك بنگرش
نقطهاى چهره برآبستنى دارد گواه

Son épée est grosse de la victoire; la voilà, regarde-la; les taches de sa face témoignent de sa grossesse,

Ici le poëte a employé le trope de la grossesse en parlant de l'épée qui va remporter la victoire,

[1] C'est-à-dire Maçûd, fils de Sad; car entre deux noms propres l'*içafat* remplace le mot بن fils. Sur cet idiotisme, voyez mon édition de la Grammaire persane de Jones, pag. 17. Maçud, fils de Sad, est un ancien poëte persan, dont M. de Hammer parle dans son intéressante Histoire de la poésie persane, pag. 42.



pour signifier qu'elle se prépare, et qu'elle est sur le point d'avoir lieu, et l'idée commune, وجه جامع, c'est la disposition et la préparation.

La cinquième, c'est lorsque les trois choses sont intellectuelles.

La sixième, c'est lorsque le *sujet réunissant*, وجه جامع, étant composé, il y a quelque chose de sensible et quelque chose d'intellectuel, et que l'objet pour lequel on emprunte, مستعار له, et celui qui est emprunté, مستعار منه, sont tous les deux sensibles, comme lorsqu'on dit : رايت شمسا *j'ai vu un soleil*, c'est-à-dire un homme pareil au soleil par sa position brillante et son importance. Un tel trope est du nombre de ceux qui se distinguent par leur singularité, ندرت. D'ailleurs, à la rigueur, il y a ici deux tropes, et c'est pour cela que Sukâkî [1], dans son *Miftâh ul-ulûm*, ne compte que cinq espèces de tropes ou *emprunts*, استعارة, savoir : l'emprunt de la chose sensible pour la sensible, استعارة محسوس لمحسوس, par un lien commun sensible, بوجه حسى, ou intellectuel, او بوجه عقلى; l'emprunt de la chose intellectuelle pour l'intellectuelle; استعارة معقول لمعقول, celui de la chose sensible pour l'intellectuelle, استعارة محسوس لمعقول, et enfin l'emprunt de la chose intellectuelle pour la sensible, استعارة معقول لمحسوس.

[1] Surnom du célèbre rhétoricien Sirâj uddin Abû-Yacûb Yûçûf, qui a écrit en arabe le مفتاح العلوم ou « la clef des sciences, » ouvrage didactique, dont on donne ici un passage.

SECTION IV.

Classement du trope, d'après des considérations différentes des trois précédentes.

En premier lieu, eu égard à l'expression empruntée, لفظ استعارة, le trope est de deux espèces, le *réel* ou *original*, اصلية, et le *dépendant* ou *secondaire*, تبعية. Le premier est celui dont l'expression empruntée est un nom générique, اسم جنس, comme quand on emploie le mot *lion* pour signifier « un homme brave, » et le mot *rose* pour signifier « la joie. » Il en est de même d'un nom propre qui s'emploie comme nom générique dans un sens connu, comme lorsqu'on appelle tropologiquement *Hatim* un homme généreux, et *Rustam*, un brave.

Sukâkî dit à ce sujet, dans l'ouvrage cité plus haut : « On nomme cette espèce de trope réel ou original, اصلية, parce que le trope est fondé sur la comparaison de la chose pour laquelle on emprunte, المستعار له, à la chose empruntée, المستعار منه; mais la comparaison n'est autre chose que la qualification, وصف, de l'objet comparé, مشبه, ce qui a lieu par son assimilation, بكونه مشاركا, sous un point de vue, avec l'objet auquel on le compare, مشبه به. Or, la réalité ou l'originalité, اصل, dans la chose qualifiée, الموصوفية, ce sont les vérités, حقائق, qui la font connaître. Ainsi, nous nommons *blanc*, ابيض, un corps, à cause de sa blancheur manifeste, ضاف. De là, le nom d'*ori-*

ginal ou *réel* se donne aux tropes qui expriment les vérités dont il s'agit. »

Le trope dépendant ou secondaire, تبعية, est celui dans lequel l'expression empruntée, لفظ مستعار, est, ou un verbe, ou un mot qui y ressemble, شبه فعل [1], ou une particule, حرف; et on l'appelle ainsi parce que, ni le verbe, ni la particule n'ont la propriété de pouvoir être qualifiés (à la manière des substantifs), et cependant l'essence du trope gît dans la qualification بناى استعارة بر موصوفية, comme Sukâkî l'explique dans le passage qui précède. Or, dans le trope dépendant ou secondaire, l'objet qualifié, موصوف, c'est le sens du nom d'action du verbe et les dépendances du sens des particules. Ainsi, l'emploi de l'expression *trope*, استعارة, n'a lieu que par imitation, تبعيت, et n'est ni original, ni réel.

Il résulte de ce qui précède, que la comparaison dans le trope formé au moyen d'un verbe ou de ses dépendances, se tire du sens du nom d'action de ce verbe, et, dans le trope formé au moyen d'une particule, de celui qui en dépend. Or, ce qui dépend du sens de la particule, c'est la chose contre laquelle on l'échange, comme par exemple, lorsqu'on dit : « من *de*, sert (en arabe) pour exprimer le

[1] C'est-à-dire le nom d'agent, ou participe présent اسم فاعل, et le nom de patient ou participe passé اسم مفعول. M. de Sacy, dans sa Grammaire arabe, tom. II, pag. 527, 2e édition, donne ce nom à un simple adjectif lorsqu'il peut être considéré comme représentant le verbe.

point du départ; الى, *à*, pour exprimer la fin ou le terme; فى *dans*, pour exprimer la circonstance de lieu; كى, *afin que*, pour exprimer *le but*, *etc.* » Or, le commencement, la fin, la circonstance de lieu, le but, tout cela n'est pas le sens de ces prépositions; mais ce sont des dépendances de leur sens. Aussi les grammairiens ont-ils défini les prépositions, « ce qui indique le sens qui est dans une autre chose, » ما دلّ على معنى فى غيره.

On peut donner, pour exemple du trope formé d'un verbe ou de ce qui est assimilé au verbe, le vers suivant de Sanâyî[1] :

دهن مملوك تو نخندد خوش
تا سر تيغ تو نگريد زار

La bouche de ton esclave ne sourira pas agréablement, tant que le tranchant de ton épée ne pleurera pas abondamment.

Ici le poëte a employé l'expression de pleurer, pour indiquer le sang qui dégoutte de l'épée, et le mot emprunté est *un verbe à l'aoriste*, accompagné de la négation.

Dans l'expression arabe, الحال ناطقة بكذا, *la circonstance s'exprime ainsi*, c'est-à-dire *indique telle chose*, دالة بكذا, le mot emprunté est ناطقة, nom d'agent ou participe présent, et le mot remplacé est دالة. La comparaison a lieu entre *l'action de parler*,

[1] Sur ce poëte, voyez mon premier extrait, section III du chapitre 1er.

نطق, et *l'indication*, دلالت, et non entre *parlant*, ناطق, et *indiquant*, دال.

On trouve un exemple du trope exprimé par une particule dans ce verset du Coran [1] : فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوًّا وحزنًا « Les gens de Pharaon le prirent (Moïse), afin qu'il fût pour eux un ennemi et un chagrin. » Or, ici dans, ليكون, la conjonction ل, que les Arabes nomment *le lâm de motif ou causal*, لام تعليل, est employé *tropiquement*, ou plutôt : le sens qui en dépend. En effet, le but que Pharaon se proposa en prenant Moïse, ne fut pas la haine et le chagrin, mais bien l'amitié et l'intention de l'adopter pour son fils. Toutefois, comme en définitive cela se changea en haine et en chagrin, on a remplacé par ces deux choses, dans le texte du Coran, l'amitié et l'adoption, et le mot emprunté à cet effet, لفظ مستعار, c'est-la conjonction ل; mais le trope se trouve en réalité dans le sens qu'on a en vue et qui dépend de ل, sens que cette conjonction amène par voie de conséquence, تبعيت, et non par voie d'originalité ou de réalité, اصالت.

Dans le trope dépendant ou secondaire, *l'équivalent* ou *l'analogue*, قرينه, de l'emprunt, استعاره, c'est donc ou le participe présent, فاعل, ou le passé, مفعول, ou un mot dépendant d'une particule, مجرور, Par ex. dans l'expression نطقت الحال بكذا, « la circonstance a ainsi parlé », la *relation*, اسناد, de نطق, *parler*, à حال, *état*, *circonstance*, est l'équivalent ou

[1] XVIII, 7.

l'analogue, قرينه, du trope ou emprunt, استعاره, parce qu'en effet, نطق, *parler*, ne se rapporte réellement pas à حال, *état*. Et ceci offre un exemple du trope dépendant d'un nom d'agent, فاعل. Voici un vers arabe où il l'est d'un nom de patient, مفعول :

جمع الحق لنا في امام
قتل البخل واحيا السماحا

La justice s'est concentrée, à notre égard, en un imâm qui a tué l'avarice et vivifié la générosité.

Le rapport, نسبت, qui est ici entre قتل, *tuer* et بخل, *l'avarice*, entre احيا, *vivifier* et سماحت, la *générosité*, est un rapport *d'analogie*, قرينه, et les mots *tuer* et *vivifier* sont des tropes ou des emprunts, استعاره.

Les paroles du Coran : فبشرهم بعذاب اليم « Annonce-leur un châtiment douloureux [1] », offrent un exemple de l'emploi, dans ce cas, du mot dépendant d'une particule. En effet, le mot عذاب, *punition*, qui est un génitif, est l'analogue ou l'équivalent, قرينه, d'un autre mot; car بشاره, *l'annonce*, dans ce verset, est un trope ou emprunt, pour انذرهم, *menace-les*.

En second lieu, les objets du trope peuvent être ou ne pas être indiqués d'une manière détournée. C'est ce qu'on nomme, تجريد, dépouillement et, ترشيح, indication détournée (proprement *distilla-*

[1] III, 20.

tion). Sous ce point de vue, le trope se divise en trois espèces.

1° Le trope retranché (divorcé), استعاره مطلقه, où rien de ce qui a rapport aux attributions, ملايمات, ni aux qualités, صفات, de l'objet pour lequel on emprunte, مستعار له, ni de celui qui est emprunté, مستعار منه, ne se trouve mentionné, comme dans ce vers d'Abd ulwâcî Jabalî :

شگوفه بر سر شاخ است چون رخسارهٔ جانان
بنفشه بر لب خويست چون جرارهٔ دل بر

La fleur sur le rameau est pareille à la joue des belles. La violette, sur les lèvres d'Ève, est comme le scorpion qui enlève le cœur.

Dans ce vers, le poëte a employé le trope du scorpion pour les moustaches naissantes, et il n'a mentionné, en aucune façon, les attributions, ملايمات, des deux objets du trope, المستعار له والمستعار منه.

2° Le trope dépouillé, استعارهٔ مجرده, où l'on mentionne seulement les qualités et les attributions de l'objet de l'emprunt, مستعار له, comme par exemple dans ce vers de Khacânî :

از شورش آه من همه شب
بادام تو دوش تا غنوده

A cause du bruit de mes soupirs, tes amandes n'ont pas dormi pendant toute la nuit dernière.

Ici le poëte a employé le trope de *l'amande* pour

l'œil, et le verbe *dormir* est mentionné comme une des attributions, ملايمات, de l'œil.

3° Le trope, indiqué d'une manière détournée; à la lettre, *distillé*, استعارةٌ مرشحه, où on mentionne seulement les qualités et les attributions de l'objet qu'on emprunte. Dans ce cas-ci, il faut entendre par qualité, صفت, une expression qui en remplace une autre, قايم بغير, et non un qualificatif, نعت, proprement dit; car Ibn-Hâjib [1] dit en effet, dans son *Tarîf*, que le qualificatif, النعت, est un appositif, تابع, qui indique le sens du mot qu'il suit.

Le vers suivant d'Anwarî offre un exemple du trope indiqué d'une manière détournée, مرشحه :

در خفیه گر نه عزم خروج است باغ را
چون آبگیرها همه پر تیغ و جوشن است

Si le jardin n'avait pas secrètement le dessein de faire une attaque, les étangs seraient-ils tous pleins d'épées et de cuirasses?

Ici le poëte a employé comme trope l'*épée* et la *cuirasse*, pour *les flots de l'étang*. Or, *l'attaque* est une des attributions de l'épée; et ce dernier mot, ainsi que la cuirasse, exprime l'objet emprunté, المستعار منه.

Sukâkî [2] dit: le propre du ترشيح, c'est de paraître

[1] Jurisconsulte qui vivait dans la première moitié du XIIIe siècle. Voyez Ibn Khallican, traduction de M. le baron M. G. de Slane, tom. II, pag. 195.

[2] Voyez la note de la page 62.

oublier, تناسى, la comparaison, تشبيه, et de détourner l'attention de ce qui la rappelle, comme dans ce vers d'Abû Tamâm[1] :

ويصعد حتى يظن الجهول
بأن له حاجة في السماء

Et il monte jusqu'à ce que les insensés s'imaginent qu'il a affaire dans le ciel.

Ici l'action de monter ou l'ascension exprime la dignité élevée de la personne dont il s'agit, et le second hémistiche est l'attribution de cette expression tropique, مستعار منه.

Quelquefois le dépouillement, تجريد, et l'indication détournée, ترشيح, se trouvent réunis l'un et l'autre dans un même trope, comme dans ce vers de Khacânî :

بدرد جيب آسمان وبرد
گوى زرآشكار بندد صبح

La balle d'or déchire la robe du ciel et la coupe; elle arrête manifestement l'aurore.

Ici le poëte a employé, au lieu de *soleil*, l'expression *balle d'or*; or les mots *ciel* et *aurore* sont convenables, ملايم, à l'objet pour lequel on emprunte, مستعار له, qui est le soleil, et les expressions *robe* et *déchirer*, s'adaptent à l'objet emprunté, مستعار منه, qui est *la balle*.

[1] Célèbre poëte arabe. Voyez de Sacy, *Chrest. arabe*, tom. III, pag. 35.

L'indication détournée, ترشيح, dans le trope, استعاره, est plus éloquente que le dépouillement, تجريد, et que le retranchement absolu, اطلاق, parce que le trope n'est que l'énergie de la comparaison, مبالغه در تشبيه, c'est-à-dire qu'on substitue tout à fait l'objet auquel on compare, مشبه به, à l'objet qui est comparé, مشبه. Or, la mention des qualités qui conviennent, ملايم, au premier, augmente naturellement l'éloquence de ce genre de comparaison.

Sukâkî dit à ce sujet dans le *Miftâh* : « Pour le trope réel, الاستعاره الحقيقه, il faut que la comparaison entre les deux objets, dont l'un remplace l'autre, soit évidente par elle-même, ou qu'on puisse facilement la concevoir; sans cela, le trope n'est plus trope, il rentre dans la classe de l'énigme, تعميه, et des mots couverts, الغاز. »

Une autre espèce de trope est celle qui a lieu par mode de similitude; بر سبيل تمثيل, c'est lorsque les objets du trope, مستعار له ومستعار منه, et l'idée commune qui les unit, وجه جامع, sont chacun tirés, منتزع, de plusieurs choses, comme par exemple lorsqu'on dit à une personne qui hésite sur un point: انّى اراك تقدّم رجلا وتوخّر اخرى « Je vois que tu avances un pied et que tu recules l'autre. » Et comme aussi dans ces vers d'Anwarî :

خرد زان تيره گشت لحق مرا گفتا كه با من هم
بگز مهتاب پيماى بگل خورشيد اندای

Ma raison s'est obscurcie [1]; mais Dieu m'a dit : Veux-tu donc, comme moi, mesurer la lune avec un *gaz* [2], et couvrir le soleil de boue ?

Enduire le soleil de boue et mesurer la lune, c'est un trope pour exprimer un acte insensé.

L'auteur du *Talkhîs* appelle cette espèce de trope, *métaphore composée*, مجاز مركب. Sukâkî dit à ce sujet, dans le *Miftâh* : « Ce qu'on nomme la *comparaison de similitude*, تشبيه التمثيل, est une sorte de trope ; car toutes les comparaisons sont des similitudes à la manière du trope ; il n'y a pas au fond de différence [3]. »

Le trope, par métonymie, كنايه [4], est celui où on exprime l'objet comparé, مشبه, et où celui auquel on le compare, مشبه به, n'est exprimé que par un analogue, قرينة. Or, dans ce cas, cet analogue est un trope d'imagination, استعارة تخييليه.

[1] Je ne traduis pas زان, qui est pour از آن « à cause de cela ; » ou « à cause de lui ou d'elle » ; parce que ces mots se rapportent à ce qui précède dans la pièce de poésie d'où ce vers est tiré.

[2] Nom d'une mesure persane et de l'instrument qui sert à la déterminer.

[3] Taftazânî raisonne ainsi pour prouver l'identité de ces comparaisons عدم تغيرات تمثيلات : « Dans le trope, dit-il, la chose empruntée المستعار doit être le mot qui remplace l'objet auquel on compare المشبه به, et qui a été substitué عارية à l'objet comparé المشبه ; mais s'il n'en est pas ainsi, et que ce mot particularise seulement l'objet auquel on compare المشبه به, il n'y a plus de substitution عارية. »

[4] Sukâkî dit, dans le *Miftâh*, que le trope par métonymie doit avoir le parfum, رايحه, de la comparaison.

Le mode de ce trope consiste donc à mentionner l'objet comparé, مشبه, et à indiquer quelques-unes des circonstances inhérentes à l'objet auquel on le compare, مشبه به, et qui est supprimé. Ainsi, la mention de l'objet comparé, مشبه, et la suppression de celui auquel on compare, حذف مشبه به, tel est le trope par métonymie, كناية; et énoncer, en rapport avec l'objet comparé qui est exprimé les circonstances inhérentes, لوازم, à l'objet auquel on compare, qui est supprimé, telle est la définition du trope d'imagination, استعارة تخييلية.

Cette espèce de trope se subdivise en trois variétés, à cause que les circonstances inhérentes, لوازم, qui sont particulières à l'objet auquel on compare, مشبه به, et qu'on exprime en vue de l'objet comparé, براى مشبه, sont au nombre de trois : 1° ou bien elles constituent l'objet auquel on compare, مشبه به; 2° ou bien l'objet auquel on compare en dépend tout à fait; 3° ou bien enfin aucun de ces deux cas n'a lieu.

Exemple du premier cas :

فلسان حالى بالشكاية انطق

La langue de mon état[1] exprime ma plainte mieux (que je ne pourrais le faire réellement).

Dans cet hémistiche arabe, on compare l'*état* à une personne qui parle, ce qui est un trope par

[1] Sur cette expression, voyez la préface de mon ouvrage intitulé *Les Oiseaux et les Fleurs*, pag. 8.

métonymie, استعاره بالكنايه, et la mention de la *langue*, sans laquelle on ne saurait parler, c'est le trope d'imagination, استعارهٔ تخييليه.

Exemple du deuxième cas : مخالب المنية نشبت به, « les griffes de la mort sont tombées sur lui. »

Dans cette expression métaphorique, le poëte a comparé la *mort* à un *lion ;* mais il n'a pas mentionné *l'objet de la comparaison*, مشبه به, qui est cet animal, et c'est ce qui constitue le trope par métonymie. En second lieu, il a parlé des *griffes* qui rendent complet le corps du lion et en font partie, pour signifier la mort qui est *l'objet comparé* مشبه, ce qui est le trope d'imagination.

Exemple du troisième cas : زمام الحكم في يده « la bride de la sagesse est dans ses mains. »

Ici la sagesse est comparée à une chamelle par un trope de métonymie, استعارهٔ بالكنايه, et la bride, qui est une dépendance non constitutive, غير مقومه, de l'objet auquel on compare, مشبه به, est mentionnée pour l'objet comparé, مشبه, et c'est un trope d'imagination, استعارهٔ تخييليه.

Au reste, les rhétoriciens éminents ne sont pas d'accord sur cette distinction du trope par métonymie et du trope d'imagination. On trouve leurs opinions exposées, avec les preuves à l'appui, dans le *Mutauwal* du savant Taftâzânî.

CHAPITRE III.

DE LA MÉTAPHORE SUBSTITUÉE, مجاز مرسل.

On entend par là une expression qui est employée dans un sens différent de celui qui lui est ordinairement attribué, موضوع له, mais dans laquelle le rapport, علاقه, entre le sens réel et le métaphorique n'est pas une comparaison. C'est comme lorsqu'on dit, par exemple : فلانی درین کار دستی دارد « Un tel a la main (une main) pour cette affaire », c'est-à-dire : Il a pour cette affaire une aptitude قدرتی particulière. Ici le rapport entre les deux sens est celui de la chose, حال, avec le lieu où elle se passe, محل ; car la main est le lieu, محل, de la manifestation dont il s'agit. Le rapport doit être général, نوعی, et non individuel شخصی. Il y en a plusieurs espèces ; nous allons en mentionner quelques-unes.

La première, c'est lorsqu'on donne au tout le nom de la partie, comme dans ce vers de Sanâyî :

عشق را بحر بود دل را کسان

شرع را دیده بود دین را جان

Il fut un océan pour l'amour et une oreille pour le cœur, un œil pour la loi et une âme pour la religion.

Ici le but de l'assimilation, تمثیل, c'est d'employer le mot *œil* dans le sens de *gardien*.

La seconde espèce, c'est lorsqu'on désigne la partie par un mot qui désigne le tout, comme dans ce

verset du Coran[1] : يجعلون اصابعهم فى اذانهم «Ils mettent leurs doigts dans leurs oreilles», c'est-à-dire *l'extrémité de leurs doigts.*

La troisième espèce, c'est lorsqu'on exprime l'effet, مسبب, par le nom de la cause, سبب, comme dans ces vers de Sanâyî :

اى زخود گشته سير جوع اين است

وى دوتا از ندم ركوع اين است

O toi qui es rassasié, vois ce que c'est que la faim ; ô toi qui es courbé à cause du repentir, vois ce que c'est que la prosternation.

Être rassasié est pris ici dans le sens d'*être dégoûté*, et le rassasiement est la cause du dégoût de la nourriture.

La quatrième espèce consiste à donner à la cause, سبب, le nom de l'effet, مسبب, comme dans cette expression arabe, امطرت السماء نباتا, «Le ciel fait pleuvoir des végétaux.»

Par *végétaux* on entend ici la pluie, qui est la cause de leur développement.

La cinquième espèce, c'est lorsqu'on donne à une chose un nom qui ne lui convenait que dans un temps écoulé, comme dans ce vers d'Attar[2] :

[1] II, 18.

[2] Farid-uddîn, surnommé Attar, est un célèbre poëte mystique, dont l'ouvrage intitulé : *Pand-nâmah*, ouvrage qui ressemble à l'Ecclésiaste de Salomon, et encore plus à l'ecclésiastique, a été publié et traduit en français par l'illustre S. de Sacy.



حمد بیحد مر خدای پاك را
آنکه ایمان داد مشت خاك را

Louange infinie au Dieu de toute pureté qui a donné la foi à une poignée de terre!

Par cette dernière expression, le poëte entend Adam, qui fut d'abord en effet une poignée de terre.

La sixième, c'est lorsqu'on donne à une chose un nom qu'elle aura postérieurement, comme dans ce passage du Coran[1] : انی ارانی اعصر خمرا « Je me vois pressant le vin. » Par le vin, on entend ici le raisin dont le suc devient ensuite du vin.

La septième, c'est lorsqu'on indique le lieu, محل, à la place de ce qui s'y trouve, حال (c'est-à-dire le contenant pour le contenu) comme dans ce verset du Coran[2] : فليدع نادية « qu'il convoque son assemblée », c'est-à-dire les gens de son assemblée.

La huitième, c'est lorsqu'on nomme la chose, حال, pour le lieu où elle se passe, محل, comme dans cet autre passage du Coran[3] واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله « Quant à ceux dont les visages blanchiront (au jour de la résurrection), ils seront dans la miséricorde de Dieu. » Par le mot de *miséricorde* on entend ici *le Paradis*, qui est le lieu de la miséricorde de Dieu.

La neuvième, c'est lorsqu'au lieu de la chose on

[1] Chapitre XII, intitulé *Surate de Joseph*, verset 36.
[2] XCVI, 17.
[3] III, 103.

nomme son instrument, comme dans ce vers de Sanâyî :

متوسط میان صورت وهوش

شده زین سو زبان وزان سو گوش

Elle tient le milieu entre le corps et l'esprit. De ce côté-ci il y a la langue, et de celui-là l'oreille.

Ce vers est la description complète de la parole, نفس. Le poëte veut dire que la parole retire ses avantages de l'esprit, عقل, et les procure au corps ; or la langue est l'instrument de l'enseignement, et l'oreille, de l'instruction qu'on reçoit.

En résumé, dans le rapport, علاقه, de la métaphore substituée, مجاز مرسل, il faut qu'on puisse trouver une relation nécessaire entre les objets, نوعی از استلزام, et qu'on puisse s'autoriser de l'exemple des écrivains éloquents.

CHAPITRE IV.

DE LA MÉTONYMIE, كنايه.

Ce mot, كنايه, est le nom d'action d'un verbe arabe signifiant *laisser la clarté*, ترك تصريح, *s'exprimer d'une manière obscure*. Mais comme expression technique, il signifie donner au *sujet*, لازم, le sens qui convient à l'*attribut*, ملزوم, ce qui est le contraire de la métaphore, مجاز, où on ne s'occupe que de l'attribut, ملزوم, comme nous l'avons expliqué plus haut.

La métonymie est de trois espèces : la première, c'est lorsque, par cette figure, on veut seulement faire connaître l'essence même du sujet, موصوف, (l'objet qualifié). La deuxième, c'est lorsqu'on veut indiquer une qualité, صفتى, d'entre les qualités du sujet. Et ici, par l'expression de qualité, صفت, il faut entendre une chose, معنى, qui est mise à la place d'une autre, et non pas ce qu'on entend, en terme de syntaxe, par le mot *qualité*, صفت, qui signifie proprement un adjectif. La troisième, c'est lorsque le but de la métonymie est l'affirmation, اثبات, ou la négation, نفى, d'une qualité du sujet.

Quant à la première espèce de métonymie, celle dans laquelle on a pour but l'essence même du sujet, ذات موصوف, elle se subdivise en prochaine, قريب, et éloignée, بعيد. La prochaine, c'est lorsqu'on mentionne une qualité qui est particulière au sujet spécial qu'on a en vue, et qu'on a seulement l'intention d'indiquer par là l'essence même de l'objet, comme dans ce vers de Khacânî, où il s'adresse au soleil :

بالات شجاع ارغوان تن

زير تو عروس ارغنون زن

Au-dessus de toi est le brave au corps d'argawân [1], en bas la mariée musicienne.

[1] C'est-à-dire rouge. Selon le *Burhán-i cáti*, l'argawân est un arbre dont les fleurs sont très-rouges et odorantes, et qui possède des qualités médicinales décrites dans ce célèbre dictionnaire persan. Des Orientaux m'ont assuré qu'il faut entendre par là *l'arbre de Judée* (*Cercis siliquastrum*).

Par la première expression le poëte entend la planète Mars, qui est au-dessus du soleil, et par la seconde, Vénus, qui est au-dessous.

La métonymie éloignée, بعيد, c'est lorsqu'on mentionne quelques qualités propres en tant que réunies à un sujet spécial. Le but qu'on se propose par là, c'est de pouvoir particulariser le sujet dont il s'agit, comme, par exemple, dans le vers suivant de Maçûd-i-Sad[1] :

بخواه آن طبع را قوّت بخواه آن کام را لذت

بخواه آن چشم را لاله بخواه آن مغز را غبر

Demande cette chose qui fortifie le tempérament; demande cette satisfaction du gosier; demande cette tulipe pour les yeux[2]; demande ce sédiment pour le cerveau.

Par la réunion de ces qualités, le poëte veut désigner le vin. Il est clair qu'une seule ne serait pas suffisante pour l'indiquer.

La seconde espèce de métonymie, كنايه, celle par laquelle on veut seulement exprimer la qualité elle-même, نفس صفت, et non l'essence du sujet, نفس موصوف, se divise aussi en *prochaine* et *éloignée*. La première est celle qui exprime sans intermédiaire, بی وسايط, c'est-à-dire médiatement, le transport, انتقال, du sujet, لازم, à l'attribut, ملزوم, et cette première espèce se subdivise encore en deux

[1] Sur ce poëte, voyez ma note précédente, pag. 61.

[2] C'est-à-dire : je pense « cette chose qui rend les yeux aussi rouges que la tulipe. »

variétés : 1° celle dans laquelle la métonymie est évidente, واضع ; 2° celle dans laquelle elle est cachée, خفى. On trouve un exemple du premier cas dans l'expression citée précédemment[1], طويل النجاد, (long de baudrier) pour signifier *de haute taille*. Le vers suivant, de Sanâyî, en fournit un autre exemple :

طينتى نى ازو مخمرتر
سالكى نى ازو مشمرتر

Il n'y avait pas de caractère plus actif que le sien, il n'y avait pas de voyageur qui retroussât davantage sa robe.

Retrousser sa robe ou la relever dans sa ceinture, c'est une métonymie pour signifier, se préparer à voyager.

Le proverbe arabe, عريض القفا, « large d'occiput, » nous offre un exemple de la seconde variété ; c'est une métonymie pour indiquer un sot[2].

La métonymie éloignée, بعيد, de la subdivision dont il s'agit, est celle dans laquelle le transport du sujet, لازم, à l'attribut, ملزوم, a lieu par des intermédiaires, وسايط, comme dans l'exemple cité dans mon premier extrait[3], كثير الرماد, « abondant en cendres » pour indiquer un *hôte généreux*.

En voici un autre exemple, dans le vers suivant de Nizâmî :

[1] Premier extrait, introduction de l'exposition.

[2] Les Provençaux disent aussi en proverbe : « Grosso testo paou de sen. »

[3] Dans l'introduction de l'exposition.

بزرگی بایدت دل در سخا بنه
سرکیسه به برگ کندنا بند

S'il te faut la grandeur, mets ton cœur dans la balance (de l'équité); et ferme le sac de ton argent avec une queue de porreau.

Serrer l'ouverture d'un sac d'argent avec une queue de porreau, c'est une métonymie de l'empressement dans la générosité; or ici il y a transport, انتقال, du sens d'attacher avec une *queue de porreau* à celui de *n'être pas serré* en parlant de l'ouverture d'un sac d'argent; parce que, de cette manière, le sac est promptement ouvert, et qu'ainsi on en distribue le contenu sans retard.

La troisième espèce de métonymie, كنايه, avons-nous dit, c'est lorsqu'on a pour but d'affirmer, اثبات, ou de nier, نفی, une qualité, صفتی, dans le sujet. On trouve un exemple de l'affirmation des qualités dans ce vers arabe :

ان السماحة والمروة والندى
فى قبة ضربت على ابن الحشرج

La bonté, la générosité, la libéralité, tout se trouve dans une tente qu'on a dressée pour le fils de Haschraj.

L'intention du poëte est ici d'affirmer que les qualités qu'il a énoncées se trouvent dans la personne qu'il loue; mais il ne s'exprime pas d'une manière claire.

Voici actuellement un exemple de la négation de qualités dans ce vers de Hakîm Açadî :

نكو كفت دانا كه دختر مباد
چو باشد بجز خاكش افسر مباد

Oh! qu'a bien dit ce sage : Périssent les filles, qu'elles n'aient que la terre en partage, et pas de couronne[1] !

On distingue encore dans la métonymie, كناية, quatre espèces d'indications[2], savoir : 1° l'indication détournée, تعريض, lorsque le sujet, موصوف, n'est pas mentionné, مذكور; ainsi, lorsqu'on dit, en parlant d'un individu qui persécute la religion musulmane, المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه, « Le fidèle est celui par la main et par la langue de qui les musulmans sont délivrés. » Par cette façon de s'exprimer, on a l'intention de nier qu'un tel individu qui persécute la religion musulmane soit un fidèle.

L'auteur du *Kaschschâf* dit que la métonymie, الكناية, consiste à mentionner la chose sans employer l'expression qui lui est propre, et que l'indication détournée consiste à mentionner une chose qui en indique une autre qu'on ne mentionne pas. C'est comme lorsque quelqu'un vient demander l'aumône à un autre, et qu'il lui dit : جيتك لاسلم عليك « Je suis venu pour te saluer. » Mais que le ton qu'il prend, et la manière dont il s'exprime, indiquent suffisamment sa vraie intention.

2° La désignation lointaine, تلويح[3], c'est lorsque

[1] C'est-à-dire « qu'elles soient sous terre, qu'elles meurent. »

[2] تعريض تلويح رمز اشارت.

[3] Le mot تلويح signifie proprement « faire briller de loin. »

dans la métonymie, le transport du sujet, لازم, à l'attribut, ملزوم, a lieu par le moyen de plusieurs intermédiaires, وسايط, comme dans l'exemple déjà cité, كثير الرماد [1], *abondant en cendres*, pour signifier *un hôte généreux*.

3° L'allusion, رمز, c'est lorsque la métonymie a peu d'intermédiaires, ou que dans la réunion du sujet et de l'attribut, ou des deux objets assimilés, il n'y a pas d'obscurité, comme dans l'exemple cité plus haut, عريض القفا, large d'occiput.

4° L'indication, ايما, ou l'allégorie, اشارت, lorsqu'il n'y a ni obscurité, خفا, ni plusieurs intermédiaires, وسايط, comme dans ce vers arabe :

اوما رايت المجد القى رحله
في آل طلحة ثم لم يتحول

N'as-tu pas vu la gloire décharger ses bagages dans la famille de Talha, et ne pas se retirer.

L'expression *décharger ses bagages*, en parlant de la gloire, est une métonymie, كنايه, pour exprimer la gloire de la famille dont il s'agit, et l'expression *ne pas se retirer*, est une autre métonymie pour signifier la durée et la continuité de cette gloire.

Les rhétoriciens conviennent tous que la métaphore, مجاز, et la métonymie, كنايه, sont plus éloquentes, بليغ تر, que la réalité, حقيقت, et l'évidence, تصريح, et que le trope, استعاره, est plus

[1] Plus haut, et dans le premier extrait, introduction de l'exposition.

éloquent encore, قوی تر, que la comparaison, تشبیه. Ils disent que la cause pour laquelle la métaphore, مجاز, et la métonymie, کنایه, sont plus éloquentes que la simple énonciation des choses, c'est que, dans ces figures, on transporte *l'attribut*, ملزوم, au *sujet*, لازم. Ainsi, lorsqu'on dit: آفتابی را دیدم «j'ai vu un soleil,» et qu'on a l'intention de désigner une belle femme, c'est une expression plus éloquente que de dire simplement, معشوق دیدم [1] «j'ai vu une belle femme;» car ceci est pareil à une instance en justice sans témoins pour l'appuyer. En effet, l'existence de tout attribut, ملزوم, démontre celle du sujet, لازم, à cause qu'on ne saurait séparer le sujet de l'attribut.

Et le motif pour lequel le trope, استعاره, est plus éloquent, قوی تر, que la comparaison, تشبیه, c'est parce qu'il suffit que le sujet de la comparaison, وجه شبه, soit plus parfait, کامل تر, dans l'objet auquel on compare, مشبه به, que dans l'objet comparé, مشبه, tandis que dans le trope, استعاره, on emploie l'objet comparé, مشبه, précisément à la place de celui auquel on le compare, مشبه به, sans qu'il y ait la moindre comparaison, تشبیه; et en outre il faut qu'il y ait un accompagnement, قرینه, pour remplacer l'objet auquel on compare, مشبه به, ce qui est pareil à une action juridique, appuyée par des témoins.

[1] A la lettre, *une maîtresse*, une femme digne d'être une maîtresse.

[2] Voyez pag. 48.



LA RHÉTORIQUE

DES

NATIONS MUSULMANES,

D'APRÈS LE TRAITÉ PERSAN

INTITULÉ HADAYIK UL-BALAGAT,

PAR

M. GARCIN DE TASSY,

MEMBRE DE L'INSTITUT, ETC. ETC.

(3e EXTRAIT.)



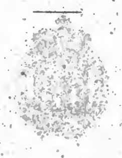
PARIS.

IMPRIMERIE ROYALE.

M DCCC XLVI.

EXTRAIT DU JOURNAL ASIATIQUE,

CAHIER D'AOÛT-SEPTEMBRE 1846.



LA RHÉTORIQUE

DES

NATIONS MUSULMANES,

D'APRÈS LE TRAITÉ PERSAN

INTITULÉ

HADAYIK UL-BALAGAT.

(3e EXTRAIT [1].)

IIe PARTIE.

LA SCIENCE DES FIGURES, علم البدايع والصنايع.

On entend par là l'art d'employer convenablement pour l'embellissement, تحسين, du discours, et non par nécessité, certains tours d'éloquence nom-

[1] Dans mon second extrait, il s'est glissé quelques inexactitudes dont m'a fait apercevoir mon honorable ami M. le chevalier Alex. Chodzko, qu'un long séjour en Perse a familiarisé avec les difficultés de la langue persane, et qui est connu, entre autres, dans le monde savant, par son intéressant volume intitulé *Popular poetry of Persia* :

1° Dans le chapitre II, au premier vers d'Açadî, les mots مى فروش doivent être traduits par : « Son sucre *est* marchand de vin, » ainsi que le prouve la note qui explique cette expression.

2° Au deuxième vers d'Açadi, il faut lire خرد را بمرجان

més figures de paroles ou de mots, لفظ, et figures de sens ou de pensées, معنى[1].

Ces deux classes de figures formeront deux chapitres distincts, et nous commencerons par les figures de pensées, puisque la pensée précède l'expression.

CHAPITRE Ier.

DES FIGURES DE PENSÉES.

SECTION PREMIÈRE.

De l'antithèse, طباق.

On nomme antithèse, طباق ou مطابقه, et contraste, تضاد, la figure qui consiste à employer dans le discours deux mots dont le premier a un sens opposé ou contraire au second. Les deux mots dont

گوينده گنج, et traduire : « La raison trouve un trésor dans ce corail qui parle. »

3° Dans la section II du même chapitre, la traduction du vers de Jabalî doit être ainsi rétablie : « Ton discours est la preuve de ta conduite délicate. Tes actions témoignent de la noblesse de ton lignage. »

4° Dans le vers du même Jabalî, vers cité dans la section IV, le second hémistiche doit être lu بنفشه بر لب جويست چون جرارهٔ دل بر, et traduit : « La violette, au bord du ruisseau, est comme la beauté attrayante qui enlève le cœur. »

5° Dans le vers de Sanâyî cité chapitre III, les mots دل راكان doivent être traduits par « une mine d'or pour le cœur. »

[1] On distingue ces figures de celles dont il a été fait mention dans la première partie ou Exposition ,. بيان. c. à d. de la comparaison, du trope, de la métaphore substituée et de la métonymie.

il s'agit ici peuvent être l'un et l'autre des noms, اسم, des verbes, فعل, des particules, حرف, ou l'un un nom et l'autre un verbe, et ils peuvent être employés ou affirmativement, بطريق ايجاب, ou négativement, بطريق سلب.

On trouve un exemple de l'antithèse d'un nom avec un nom dans ce passage du Coran[1] : تحسبهم ايقاظا وهم رقود « vous les croyez éveillés et ils sont endormis; » et dans ce vers d'Abdulwâcî-Jabalî[2] à la louange d'un cheval, vers où se trouve réunie la mention des quatre éléments :

ای سوی بالا چو آتش سوی پستی همچو آب
خاك وصفی در درنگ وباد رنگی در شتاب

O toi qui t'élèves en haut comme le feu et qui descends en bas comme l'eau! Toi qui as la qualité de la terre quant à la solidité et celle du vent quant à la vitesse.

L'antithèse d'un verbe avec un verbe se trouve dans ces mots du Coran[3] : يحيى ويميت « il vivifie et il fait mourir; » et dans ce vers de Salmân-Sâwaji :

چو خيزد شعلهٔ تيغت نشيند آب بر آتش
چو خندد ساغر بزمت بگريد ابر بر دريا

Lorsque la flamme de ton épée *s'élève* (*se lève*), l'eau *se place* (*s'asseoit*) sur le feu. Lorsque la coupe de ton banquet *sourit*, le nuage *répand ses larmes* dans la mer.

[1] XVIII, 17.
[2] Sur ce poëte distingué, on peut consulter l'intéressant ouvrage de feu sir Gore Ouseley intitulé : *Biographical notices of Persian poets*, p. 108 et suiv.
[3] II, 260.

L'antithèse d'une particule avec une particule se remarque dans ce passage du Coran[1] : لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت « *à* elle (l'âme), *sera compté* le bien qu'elle aura acquis et *contre* elle le mal dont elle se sera chargée; » et dans ce vers de Saudâ cité par Imâm-Bakhsch :

وہ ومرغ نا توان هون كه صحن چمن سی مين
بی نردبان پهنچ نه سكون آشيان تلك

Je suis ce faible oiseau qui *de* l'emplacement du jardin ne puis arriver sans échelle *jusqu'à* mon nid.

On trouve un exemple de l'antithèse négative ou de spoliation, طباق سلبی, dans ce vers de Nizâmî :

زسوز عشق بهتر در جهان چيست
كه بی او گل نخندید ابر نگريست

Qu'y a-t-il de mieux dans le monde que d'être consumé d'amour? Car sans lui la rose ne sourit pas et le nuage ne pleure pas.

Selon l'auteur du Talkhîs[2], on doit distinguer

[1] II, 286.

[2] Le *Talkhîs ul-miftah*, par Jalâl-uddîn Mahmûd Cazwînî, est l'abrégé du *Miftah ul-ulûm* de Sukâkî. Ce dernier traité a été commenté par Taftazâni dans deux ouvrages différents, le *Mukhtaçar* (court) et le *Mutawwal* (long), et ces ouvrages ont été commentés à leur tour par d'autres auteurs. C'est au *Mutawwal* et au *Mukhtaçar* que fait allusion Walî dans ce vers (pag. 21, lig. 24 de mon édition) :

هر شب تيری زلف سون مطوّل كی بحث تهی
تيری دهن كون ديكه سخن مختصر كيا

« Chaque nuit, on traitait de tes longs cheveux avec le Mutawwal (c'est-à-

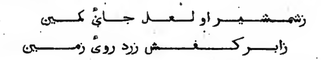
deux sortes d'antithèses, l'affirmative, ايجابى, et la négative, سلبى, et comme exemple de cette dernière espèce, il cite ce passage du Coran[1] : فلا تخشو الناس وآخشونى « ne craignez pas les hommes, mais craignez-moi. » Cette opinion est soutenue par plusieurs autres rhéteurs, entre autres par Imâm-bakhsch, dans le traité de rhétorique qu'il a rédigé en faveur des habitants de l'Inde[2]; mais l'auteur du traité persan qui sert de base à mon travail, n'est pas d'avis de distinguer l'antithèse en affirmative et négative. Il pense qu'il doit y avoir à la fois, dans toute antithèse, affirmation et négation, et que l'affirmation ou la négation seule ne constitue pas véritablement cette figure, mais que c'est la réunion de ces deux choses qui la constitue. Par exemple, dit-il, dans le passage cité précédemment : يحى ويميت « il vivifie et il fait mourir, » on n'a pas seulement en vue l'affirmation, ايجاب, mais on a aussi en vue la négation, سلب.

dire longuement); mais, en voyant ta *petite* bouche, on parlait du Mukhtaçar (c'est-à-dire petitement, en rapport avec la petitesse de ta bouche). »

[1] v, 48.

[2] Ce traité, qui porte le même titre que l'ouvrage de Faquîr, ouvrage qu'Imâm-bakhsch a pris pour base de son travail, sans s'astreindre à le suivre servilement, encore moins à le traduire, a été lithographié dernièrement à Dehli par les soins de M. Boutros, ancien principal du collége établi en cette ville et secrétaire du *Vernacular Translation Society*. Une des choses qui donnent le plus d'intérêt et de nouveauté au travail d'Imâm-bakhsch, c'est qu'il a partout remplacé les vers arabes et persans des traités antérieurs par des vers hindoustanis, qui souvent éclaircissent mieux que les premiers l'obscurité de la théorie.

On appelle *ornement*, تدبيج, une espèce d'antithèse où l'on mentionne les couleurs, الوان, pour louer ou blâmer sous forme de *métonymie*, كنايه, ou d'*insinuation*, ايهام (*faire soupçonner*)[1]. Dans ce cas il n'est pas nécessaire d'employer plusieurs couleurs, mais une suffit. Le vers suivant de Açadî-Tûcî offre un exemple de cette figure :



Le lieu de l'embuscade est rouge par son épée, la terre est jaune par la pluie de sa main.

La première expression employée dans ce vers est une métonymie pour indiquer de nombreux massacres, et la seconde est une autre métonymie pour signifier la générosité qui répand l'or à pleines mains.

Une autre espèce d'antithèse consiste à réunir deux choses dont l'une dépend d'une autre qui est contraire à la première. Dans ce cas, il suffit d'une seule espèce de dépendance, تعلق, qu'elle soit relative à la cause, سببيت, inhérente au sujet, لزوم, ou qu'elle soit toute autre. On trouve un exemple de

[1] Imâm-bakhsch nous apprend qu'on entend par ايهام une expression qui a deux sens : un sens proche ou commun, قريب, et un sens éloigné ou rare, بعيد, et qui est employée dans le cas dont il s'agit, non pas dans le sens proche, mais dans le sens éloigné. Il cite comme exemple le mot مهر, *mihr*, qui signifie communément *soleil*, et rarement *amour*.

cette figure dans ce passage du Coran[1] : اشدّاء على الكفار رحماء بينهم « ils (les croyants) sont féroces envers les infidèles et compatissants entre eux. »

La férocité, شدّت, n'est pas l'opposé de la compassion, رحمت, mais de la douceur, لين, et celle-ci, qui en est l'opposé, est la cause de la compassion.

Le vers suivant d'Arzaquî offre un autre exemple de cette variété d'antithèse :

ربود چشم من از لعل تو گهر ریزی
گرفت زلف تو از کار من پریشانی

Mon œil a emprunté à ton rubis *l'usage* de répandre des perles[2], ta chevelure a emprunté son désordre à celui de mon état.

Répandre des perles n'est pas l'opposé du désordre dont il s'agit dans le second hémistiche de ce vers, mais la tranquillité et le bonheur, qui y sont opposés, sont cause qu'on jette des perles.

Une autre espèce d'antithèse est celle qu'on nomme ایهام تضاد, *faire soupçonner le contraste*. Elle consiste à exprimer deux choses qui ne sont pas opposées l'une à l'autre, par deux mots dont le sens réel est en contraste. Le vers suivant de Faquîr offre un exemple de cette figure :

[1] XLVIII, 29.

[2] Le *rubis* signifie, par métaphore, *les lèvres*, et les *perles* indiquent *les larmes*. L'expression de *répandre des perles* signifie proprement la cérémonie appelée نثار, et usitée dans le mariage ; et, au figuré, *les perles du discours* expriment l'*éloquence*, ou plutôt ce que nous nommons *les fleurs du discours*.



شب وصل تو بسه پایان آمد
صبح میخندد ومن میگریم

La nuit que j'ai passée en ta compagnie s'est terminée; l'aurore sourit et moi je pleure.

Il n'y a pas d'opposition ni de contraste entre l'aurore et pleurer, mais entre la métaphore descriptive de l'aurore et pleurer.

Sukakî distingue de l'*antithèse* une figure nommée proprement *opposition*, مقابله, et qui consiste à énoncer une ou plusieurs choses concordantes entre elles et à exprimer ensuite, parallèlement dans le même ordre, des contrastes à ces choses; comme, par exemple, dans ce passage du Coran[1] : فليضحكوا قليلًا وليبكوا كثيرًا « qu'ils rient peu; car ils pleureront beaucoup. » Les mots *rire* et *peu* exprimés d'abord, n'offrent pas d'opposition entre eux, mais ils sont en contraste avec *pleurer* et *beaucoup* qui ont été employés dans le second membre de la phrase.

Voici un autre exemple de cette figure dans le vers suivant d'Amîr-Mazî :

ولی در خط فرمانش عزیز از طالع فرخ
عدو در بند وزندانش ذلیل از اختر واژون

Ses amis sont l'objet de ses faveurs, étant honorés à cause de leur heureux horoscope; ses ennemis sont enfermés dans ses prisons, étant avilis à cause de leur mauvais sort.

Malgré l'opinion de Sukâkî, les auteurs du *Talkhîs*

[1] IX, 83.

et du *Mutawwal* ont compté cette figure parmi les variétés de l'antithèse, ce qui paraît plus exact, puisqu'elle exprime, en effet, l'opposition et le contraste.

SECTION II.

Convenance, تناسب.

Cette figure nommée proprement مراعاة النظير, ce qui signifie *avoir égard aux analogues*, et aussi appelée توفيق ou *accord*, consiste à réunir dans le discours des choses qui ont entre elles un rapport de convenance et non de contraste et d'opposition. Le vers suivant d'Anwarî en offre un exemple :

ساقیا خیز که گل رشك رخ جوزا شد
بوستان جنت وی کوثر وطوبی است چنار

O échanson, lève-toi! car la rose *s'est épanouie et* a fait honte à la constellation d'Orion; le jardin est le paradis; le vin, l'eau de Kauçar; et le platane, le tubâ.

SECTION III.

Insinuation de la convenance, ايهام تناسب.

Cette figure consiste à mentionner deux choses en se servant de deux expressions différentes dont l'une a deux sens, un qu'on a en vue, et l'autre qu'on n'a pas en vue, mais qui est en rapport avec le sens de la première expression; comme dans ce passage du Coran[1] : والشمس والقمر بحسبان والنجم

[1] LV, 4 et 5.

والشجر يسجدان « le soleil et la lune *se meuvent* d'une manière calculée, les plantes et les arbres se courbent pour *adorer Dieu.* »

Ici le mot نجم est pris dans le sens de *plante*, ou plutôt d'herbe sans tige, par opposition à شجر, qui exprime un végétal qui a une tige, et on n'a pas en vue sa signification plus ordinaire d'*étoile*, signification qui s'accorde néanmoins avec la mention du soleil et de la lune.

Le vers suivant de Khacânî offre un autre exemple de cette figure :

از دم خلق تو در مسدس گیتی
بوی مثلث بهر مشام بر آمد

Ton souffle embaumé fait parvenir à l'odorat de tous, dans le monde hexagone, le parfum du muçallas.

Ici le mot مثلث est employé pour désigner un parfum qui ressemble à l'encens, et on n'a pas en vue l'autre sens plus ordinaire de ce mot, à savoir la figure de géométrie nommée *triangle;* mais ce dernier sens est en rapport avec le mot مسدّس, *hexagone.*

SECTION IV.

Ressemblance ou conformité, مشاكلة.

Cette figure consiste à exprimer une chose par le nom d'une autre chose, à cause que les choses dont il s'agit sont mentionnées ensemble. Les passages suivants du Coran[1] offrent des exemples de cette

[1] XLII, 38; III, 27.

figure : وجزاءُ سيئةٍ سيئةٌ ومكروا ومكر اللهُ « la rétribution du mal est le mal; ils trompèrent, et Dieu les trompa. »

Dans ces deux versets, les mots سيئة, *mal*, et مكر, *tromperie*, ont le sens de عذاب, *punition*, à cause que ces expressions ont été employées par conformité, مشاكلة, avec le *mal* et la *tromperie* qui ont eu lieu de la part des infidèles. Ainsi le sens du premier verset est celui-ci : « La rétribution du mal est la punition; » et celui du second est : « Les infidèles usèrent de ruse et Dieu les punit. »

Le vers suivant de Saïb[1] offre un troisième exemple de cette figure :

لب سوال سزاور بخیه پیشتر است
عبث بخرقهٔ خود بخیه میزند درویش

Il vaut mieux que les lèvres de la demande soient cousues; est-ce en vain que le derviche fait des reprises à son froc?

Par « la couture des lèvres, » le poëte a voulu exprimer le silence, et son intention est de le recommander.

SECTION V.

Accouplement, مزاوجه.

Cette figure consiste à exprimer d'abord deux choses en rapport de *condition*, شرط, et de *rétribu-*

[1] Mirzâ Muhammad Ali Sâib (صایب) Tabrézî, c'est-à-dire de Tauris, est un poëte persan très-distingué, et dont le diwân jouit d'une assez grande célébrité. Il vivait dans le XVII[e] siècle de notre ère. (Voyez Hammer, *Redek. Pers.* pag. 393.)

tion, جراء (*à la condition*), puis à employer la même combinaison pour deux autres choses. Le vers suivant de Faquîr en offre un exemple :

چون مرا بینی شود لطفت مبدل با عتاب

چون ترا بینم شود صبرم بدل با اضطراب

Lorsque tu me vois, ta douceur se change en colère; lorsque je te vois, ma patience se change en agitation.

Le but du poëte, dans ce vers, c'est de mettre en relief la différence de l'état de la maîtresse et de celui de l'amant, et il a employé, à cet effet, la figure de rhétorique nommée مزاوجه.

SECTION VI.

Indication, أرصاد.

Cette figure, qu'on nomme aussi تسهيم, *jet d'une flèche*[1], consiste à employer au commencement d'une phrase une expression qui fait comprendre qu'une autre expression terminera cette phrase. En voici un exemple dans ce passage du Coran[2] : وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون « Dieu n'était pas capable de les traiter injustement, mais ils se traitaient injustement eux-mêmes. »

Ici l'emploi dans la première partie de la phrase de l'expression *traiter injustement*, annonce l'emploi

[1] Cette expression a quelque analogie avec celle dont on se sert quelquefois en français lorsqu'on dit : « Il a jeté une pierre dans son jardin, » pour signifier : « Il lui a adressé indirectement un mot piquant. »

[2] IX, 71.

de la même expression dans la seconde. Dans le vers suivant, qui est tiré d'une cacîda d'Amru-ben-Madîkarb[1], il en est de même pour le mot تستطع:

اذا لم تستطع امرا فدعه
وجاوزه الى ما تستطيع

Lorsque tu ne peux réussir dans une affaire, abandonne-la et passe à ce qui t'est possible.

SECTION VII.

Rebours, عكس.

Cette figure, qu'on nomme aussi تبديل ou *inversion,* consiste à mentionner une chose avant une autre, puis à mettre la dernière avant la première et celle-ci à la place de la dernière, comme dans ce passage du Coran[2] : يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى «il tire le vivant du mort et il tire le mort du vivant;» et dans ce vers d'Anwarî:

دلی دارم همیشه همدم غم
غمی دارم همیشه همدم دل

J'ai un cœur qui sympathise toujours avec le chagrin; j'ai un chagrin qui sympathise toujours avec le cœur.

SECTION VIII.

Retour (sur ce qui a été dit), رجوع.

Cette figure consiste à annuler une chose qu'on

[1] Ce poëte était fils du plus vaillant des Arabes, Madikarb, qui vivait sous Omar, le deuxième khalife. Son épée, la plus célèbre, à cette époque, de tout l'Orient, se nommait *samsâm* صمصام, et nôtre poëte en hérita. (D'Herbelot, *Bibl. or. etc.*)

[2] xxx, 18.

a d'abord dite, et à l'appliquer à un autre objet pour en tirer un bon mot ou une expression heureuse. Le vers suivant d'Ansarî[1] en offre un exemple :

چو ماه بود وچو سرو ونه ماه بود ونه سرو
قبا ندارد سرو وکمر نبندد ماه

Elle était comme une lune et un cyprès; non, elle n'était ni une lune ni un cyprès, car le cyprès n'a pas de robe et la lune ne se serre pas avec une ceinture.

Le but du poëte, en revenant sur ce qu'il a dit, c'est d'exalter la femme qu'il aime au-dessus de la lune et du cyprès.

SECTION IX.

Dissimulation, توريه.

Cette figure, qu'on nomme aussi ايهام, *insinuation*, c'est-à-dire insinuer ce qu'on veut dire, le faire conjecturer, consiste à employer une expression qui ait deux significations, une prochaine (ou propre), et l'autre éloignée (ou figurée), et à employer cette expression dans sa signification éloignée, en s'appuyant sur une analogie cachée, قرينه خفيه. Il y en a deux espèces : 1° celle qui est dépouillée, مجرده, de ce qui pourrait indiquer le sens qu'on a en vue; 2° celle dont le sens découle, مرشحه, du contexte.

On trouve un exemple de la première dans ce

[1] Ansarî est un des poëtes persans auxquels on donne le titre de *Malik usschwarâ* ou *roi des poëtes*. Il vivait dans la première moitié du XI° siècle. (Voyez Hammer, *Redek. Pers.* pag. 46.)

passage du Coran[1] : الرحمن على العرش استوى « le miséricordieux s'est assis sur son trône. » Ici le mot استوى est pris dans le sens de استيلا, *dominer, être au-dessus de*, etc. mais cette signification est éloignée, car استوى signifie proprement *être égal* ou *pareil*, et elle n'est indiquée dans le contexte par aucune expression qui convienne à ce sens.

On trouve un exemple de la seconde espèce dans cet autre passage du Coran[2] : والسماء بنيناها بايد « nous avons bâti le ciel avec puissance. » Ici le mot يد, dont ايد (ايدى) est le pluriel, mot qui, au sens proche ou propre, signifie *main*, est pris dans le sens éloigné ou figuré de *puissance*, et l'expression بنيناها convient à cette dernière signification.

SECTION X.

Asservissement, استخدام.

Cette figure consiste à paraître vouloir employer dans un sens une expression qui a deux significations, et à rappeler l'autre sens par un pronom qui se rapporte à cette expression ; comme dans ce vers arabe :

اذا نزل السماء بارض قوم
رعيناه وان كانوا غضابا

Lorsque la pluie tombe sur la terre d'une tribu, nous avons fait paître cela, quoique cette tribu fût en colère contre nous.

Le mot سماء, *ciel*, est pris ici dans un sens méta-

[1] xx, 4.
[2] LI, 47.

phorique pour signifier *pluie*, et le pronom suffixe, qui dans l'expression رعيناه se rapporte, راجع, à ce mot, est pris pour *les plantes*, نبات.

SECTION XI.

Réunion et dispersion, لف ونشر.

Cette figure consiste à exprimer d'abord différentes choses d'une manière ou détaillée, مفصّلا, ou sommaire, مجمّلا, puis à mentionner, sans désignation particulière, ce qui se rapporte à chacune d'elles. Dans le premier cas, elle est ou régulière, مرتب, ou irrégulière, غير مرتب. Elle est régulière, lorsque l'arrangement de la première partie de la phrase, c'est-à-dire de la réunion, لف, est conforme à celui de la seconde partie ou de la dispersion, نشر; comme dans ce vers de Mukhtarî :

چون جود وجلال وهنر وطبع وكف او
ابر وفلك واختر ودريا ومطر نيست

Le nuage[1], le firmament[2], les astres[3], l'Océan[4], la pluie[5] ne sont pas comparables à sa bonté[1], sa majesté[2], son habileté[3], son esprit[4], sa générosité[5].

La meilleure variété de cette figure est celle qui consiste à réunir plusieurs réunions et dispersions, چند لف ونشر, de façon que chaque dispersion, هر نشری, soit réunion, لف, pour l'autre dispersion, برای نشر دیگر. En voici un exemple tiré de Firdaucî :

بروز نبرد آن یل ارجمند
بشمشیر و خنجر بگرز و کمند
برید و درید و شکست و ببست
یلان را سر و سینه و پا و دست

Ce héros illustre, au jour du combat, avec son épée[1], son poignard[2], sa massue[3] et son arc[4], tailla[1], déchira[2], brisa[3] et lia[4] aux braves la tête[1], la poitrine[2], les pieds[3] et les mains[4].

Et dans ce vers de Maçûd-i-Saad où il y a quatre لف ونشر, qui se terminent par un cinquième:

جان و دل ولی وعدوی تو روز و شب
از وعده و وعید تو پر نور و نار باد

Que l'esprit[1] et le cœur[2] de ton ami[1] et de ton ennemi[2] soient jour[1] et nuit[2], par ta promesse[1] ou ta menace[2], pleins de lumière[1] ou de feu[2].

La réunion et la dispersion est irrégulière, lorsque l'arrangement de la réunion, لف, est contraire à celui de la dispersion, نشر, comme dans ce vers de Figânî[1]:

دل را فراغ میدهد و دیده را فروغ
دیدار آفتاب وشان وشراب صبح

[1] Bâbâ Figânî Schirâzî, poëte natif de Schirâz, ainsi que l'indique son surnom, vivait vers la fin du xve siècle et au commencement du xvie. (*Redek. Persi* pag. 391.)

Du bien-être[1] au cœur et de l'éclat[2] aux yeux, c'est ce que donnent la vue[2] des belles pareilles au soleil et le vin[1] du matin.

Ici l'éclat des yeux, فروغ دیده, se rapporte à la vue, دیدار, des belles, et le bien-être du cœur, فراغ دل, au vin qu'on prend au matin, شراب صبح.

Il convient actuellement de citer des exemples de la réunion et dispersion sommaire, مجمل. En voici d'abord un tiré du Coran[1] : وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى «ils ont dit, il n'entrera en paradis que ceux qui auront été juifs ou chrétiens; » ce qui signifie, en le développant : «Les juifs ont dit : il n'entrera en paradis que ceux qui auront été juifs; et les chrétiens ont dit : il n'entrera en paradis que ceux qui auront été chrétiens. »

En voici un autre emprunté à Mukhtarî :

سر بریده دو نوك خامهٔ او
خیر وشر است ودرد ودرمان است

Les deux côtés de sa plume qui a été taillée sont le bien et le mal, la douleur et le remède.

Le poëte veut dire par là qu'un côté de la plume est bon et l'autre mauvais.

Section XII.

Association, جمع.

Cette figure consiste à réunir différentes choses dans une même appréciation, comme, par exemple,

[1] II, 105.

dans ce passage du Coran[1] : المال والبنون زينة الحيوة الدنيا « les richesses et les enfants *sont* l'ornement de la vie du monde. » Ici, en effet, les richesses et les enfants sont rangés dans la même catégorie.

Il en est de même dans le vers suivant d'Abd-ulwâcî pour les six choses qui sont mentionnées dans le second hémistiche :

شد بر دلم آسان همه امروز بیکبار
داد وستد ونیك وبد وبیش وکم او.

De sa part, tout aujourd'hui a été agréable à mon cœur : donner et recevoir, le bien et le mal, le plus et le moins.

SECTION XIII.

Distinction ou séparation, تفریق.

Cette figure consiste à distinguer et séparer deux choses qui sont d'une même espèce, comme dans ce vers de Faquîr :

زین چکد آب وزان ببارد خون
مژهٔ من کجا وابر بهار

D'ici il tombe de l'eau, de là il pleut du sang. Telle est la différence entre mes cils et le nuage printanier.

SECTION XIV.

Distribution, تقسیم.

Cette figure consiste à mentionner d'abord différentes choses, portions de choses ou circonstances d'une chose, et à leur assigner ensuite ce qui s'y rapporte respectivement.

[1] XVIII, 44.

La différence entre cette figure et celle qu'on nomme réunion et dispersion, لف ونشر, c'est qu'ici on mentionne les attributions, منسوبات, de chaque chose par voie d'assignation ou de désignation, تعيّن, ce qui n'a pas lieu pour l'autre figure, ainsi qu'on l'a vu auparavant.

Les vers suivants d'Abd-ulwâci Jabalî fournissent un exemple de cette figure :

بنان اوست در بخشش سنان اوست در كوشش
لقاى اوست در مجلس لواى اوست در ميدان
يكى ارزاق را باسـط دوم ارواح را قـابـض
سعادت را سيوم مايه چهارم فتح را بـرهـان

Ses doigts sont faits pour donner, sa lance pour agir ; on le rencontre dans les réunions joyeuses et son drapeau se voit dans le champ de bataille. À cause de la première qualité, il répand ses bienfaits ; à cause de la seconde, il ôte la vie ; par la troisième, il est un capital de bonheur ; par la quatrième, un gage de victoire.

On voit qu'ici le poëte a mis en rapport, sous le point de vue de la générosité, les doigts de la personne dont il parle, avec la distribution des bienfaits ; sa lance, à cause de la manière dont elle s'en sert, avec l'action d'ôter la vie, etc.

Une autre variété de cette figure consiste à énumérer complétement les différentes faces de la chose dont il s'agit, comme dans ce vers d'Ansarî :

پیوسته دشمنان تــو زینگونه مستمند
یا کشته یا گریخته یا بسته در حصار

De toutes façons, tes ennemis sont malheureux; ils sont, *en effet*, ou tués, ou mis en fuite, ou renfermés dans ta forteresse.

Dans le second hémistiche de ce vers, le poëte énumère, comme on le voit, les différents genres de malheur auxquels peuvent être en proie les ennemis du héros qu'il célèbre.

SECTION XV.

Association et séparation, جمع وتفريق.

On réunit quelquefois ensemble deux des figures nommées association, جمع, séparation, تفريق, et distribution, تقسيم; on peut même les réunir toutes les trois. La réunion des deux premières consiste à comprendre dans une même appréciation différentes choses, puis à les séparer, en exposant leur point de vue respectif, comme dans ce vers de Raschîd-Watwat[1]:

فوجهك كالنار في ضوءها
وقلبي كالنار في حرها

Ton visage est pareil au feu par son éclat, et mon cœur est pareil au feu par sa chaleur.

[1] Khâja Raschîd uddîn Watwat est un poëte persan, quoique le vers cité ici de lui soit arabe. Il est, entre autres, auteur d'un masnawî intitulé *Misbah*, مصباح. M. de Hammer en parle dans son Histoire de la littérature persane, pag. 109.

Ici l'auteur réunit, dans une même comparaison avec le feu, le visage de celle qu'il aime et son propre cœur, mais il indique ensuite la différence du point de vue de la comparaison.

SECTION XVI.

Association et distribution, جمع وتقسیم.

Cette figure-ci consiste à associer d'abord diverses choses dans une même appréciation, puis à rapporter chacune de ces choses à un objet particulier, comme dans ce quita d'Anwarî :

حرص ثنا وعشق جمال مبارکت
گر در قوای نامیه پیدا کند اثر
آن در زبان سوسن خامش نهد کلام
وین در طباق دیدهٔ نرگس دهد بصر

Si le désir de la louange et l'amour de ton auguste beauté produisent de l'effet sur les pouvoirs de la nature, la première chose procurera la faculté du langage à la langue muette du lis et la seconde donnera la vue aux yeux inertes du narcisse.

Dans le premier vers, le poëte a associé le désir de la louange et l'amour de la beauté à l'action de produire de l'effet, et dans le second, il a rapporté chacune de ces deux choses à un objet particulier.

On place quelquefois la distribution, تقسیم, avant l'association, جمع, comme dans ce vers de Nâdim Guilânî :

خرقه کردم من واو تکیه گه دولت ساخت

به سکندر نمدی داد بما هم نمدی

J'ai fait un froc et Alexandre a fait l'oreiller de la fortune du même drap que le sort nous a donné à l'un et à l'autre.

SECTION XVII.

Association, séparation et distribution, جمع وتفريق وتقسيم.

Il n'est pas aisé de joindre ensemble ces trois figures dans la même phrase, on en trouve cependant des exemples. En voici un tiré de Khacânî :

مجلس دو آتش داده بر این از حجر وان از شجر

این کرده منقل را مقر وان جام را جا داشته

La compagnie m'a donné deux feux *pour* fruits, un de pierre [1], et l'autre végétal [2]. Elle a mis le premier dans un réchaud, et l'autre [3] dans une coupe.

Ici l'association, جمع, consiste à avoir réuni deux feux dans la même idée de fruits; la séparation, تفريق, à avoir dit qu'un était de pierre et l'autre d'un arbre; enfin la distribution, تقسيم, se trouve au second hémistiche.

SECTION XVIII.

Dépouillement ou dépossession, تجريد.

Cette figure consiste à retrancher, انتزاع, d'une

[1] C'est-à-dire, semblable à la pierre quant à la dureté. Je pense qu'il s'agit d'un charbon embrasé.

[2] A la lettre, provenant d'un arbre. Il faut entendre par là une grenade, fruit que les Orientaux comparent à la flamme.

[3] Ou, plutôt, son jus.

chose qui a un qualificatif, une autre chose pareille à la première quant à la qualification, dans l'intention d'augmenter la valeur de ce qualificatif pour la chose de laquelle on fait le retranchement, المنتزع منه. L'auteur que je suis donne pour exemple de cette figure le vers suivant d'Anwarî:

ای بدریای عقل کرده شناه
وز بد و نیک این جهان آگاه

Ô toi qui nages dans l'océan de l'intelligence et qui es instruit du bien et du mal de ce monde !

A cet exemple, je vais en joindre un autre, emprunté au Dictionnaire des définitions, تعريفات, de Jorjânî[1]. Cet exemple, qui fait mieux comprendre que le premier l'application de la théorie développée ci-dessus, est la phrase arabe suivante : لى من فلان صديق حميم. « J'ai, dans un tel, un ami chaud. » On voit en effet qu'on retranche ici d'un objet, auquel on attribue une qualité, à savoir d'un individu à qui l'amitié est attribuée, un autre objet, c'est-à-dire l'ami, الصديق, qui est pareil à cet individu, فلان, quant à cette qualité, et en cela le but de l'écrivain est d'exprimer l'excès, المبالغة, de la perfection dans l'amitié de la personne, فلان, dont il parle en premier lieu.

SECTION XIX.

Hyperbole acceptée, مبالغه مقبول.

Cette figure consiste à exprimer l'exagération

[1] Tarîfât, pag. 54 de l'édition de Flügel.

d'une qualité dans la force ou dans la faiblesse, ce qui ne peut avoir lieu que par voie d'*éloignement*, استبعد, ou d'*empêchement*, امتناع, c'est-à-dire en plaçant cette qualité dans les dernières limites de la force ou de la faiblesse, au point qu'on n'y puisse trouver un degré de plus.

On compte trois espèces d'hyperboles, مبالغه, qu'on distingue par les noms de تبليغ, اغراق et غلو.

La première, c'est lorsque l'hyperbole exprime une chose possible, tant sous le point de vue de l'esprit, عقل, que d'après l'expérience, عادت, comme dans ce vers d'Açadî :

چنان دارم این راز را روز و شب
که با جان بود گر بر آید زلب

Je garde si bien ce secret, jour et nuit, qu'il ne pourra sortir de mes lèvres qu'avec ma vie.

La seconde, c'est lorsque l'hyperbole énonce une chose possible quant à l'esprit, mais impossible d'après l'expérience, comme dans ce vers de Urfî[1] :

ما را بکام خویش بدید ودلش بسوخت
دشمن که هیچ گاه مبادا بکام ما

Mon ennemi m'a vu *traité* selon son désir, et son cœur a été brûlé. Dieu fasse qu'*à son tour* il ne soit jamais traité comme je le souhaite !

Il n'est pas ordinaire que lorsqu'une personne voit son ennemi dans l'état qu'il désire son cœur en

[1] **Très-célèbre poëte persan natif de Schirâz, et qui vivait dans le x[e] siècle.**

soit affligé. Toutefois, l'intention du poëte est de dire : « J'ai été tellement traité comme mon ennemi le désirait, que son cœur même en a été ému. » Or, ceci peut bien être conçu par l'esprit, mais n'est pas conforme à l'usage.

La troisième, enfin, c'est l'hyperbole que l'esprit ne peut pas admettre, et qui est contraire aussi à ce qui a lieu ordinairement. Le vers suivant de Mutanabbî en offre un exemple :

واخفت اهل الشرك حتى انه
لتخافك النطف التى لم تخلق

Tu as tellement rempli de terreur les polythéistes, que ceux-mêmes qui ne sont pas encore formés dans le sein de leur mère te craignent.

Cependant l'esprit peut quelquefois admettre en quelque chose l'hyperbole dont il s'agit : 1° quand on emploie une expression qui rapproche l'hyperbole de la vérité, comme dans ce rubâî de Kamâl-i-Ismaïl.

نقاش رخت زطعنه آسوده است
گر صنعت حسن انچه توان بنموده است
سر تا پایت چنانکه باید بوده است.
گویا که کست به آرزو فرموده است

Celui qui a dessiné ton visage n'a pas à craindre de reproche, puisqu'il a fait le mieux possible l'œuvre de ta beauté. Ta personne, de la tête aux pieds, est telle qu'il convient; on dirait que quelqu'un en a ordonné l'exécution d'après son désir.

Il est éloigné de l'esprit et contraire à ce qui arrive

ordinairement, que la création d'une personne ait lieu d'après le désir d'un autre. Toutefois, le mot گونا, *on dirait*, qui est dans le quatrième hémistiche, associe l'hyperbole à la vérité.

2° L'hyperbole nommée غلو peut être admise partiellement par l'esprit, lorsqu'elle exprime une idée fantastique, mais distinguée par la délicatesse et l'élégance, comme dans ce vers, de Mukhtarî de Gazna, à la louange d'un cheval :

سبک تنگی که نگردد زسم او بیدار
گرش بیفتد بر پشت چشم خفته گذار

Il est si rapide dans sa course, que, lors même qu'il passerait sur le globe des yeux *d'un homme* endormi, il ne le réveillerait pas par le contact de son sabot.

3° Enfin, l'hyperbole dont il s'agit peut être agréée sous quelque rapport par l'esprit, lorsqu'elle est exprimée sous forme de plaisanterie, هزل, comme dans ce vers de Kalîm pour critiquer un cheval :

خدایگانا اسپی که دادهٔ بروی
زنا توانی هرگز نرفته رو به نسیم
به کون نشست چوسنر از سکندری برداست
بچوب دنک تو گویٔ نشسته است کلیم

Ô grand prince, ce cheval que tu as donné à ton serviteur n'a jamais pu, à cause de sa faiblesse, mettre le nez à l'air. Quant à l'immobilité, il a remporté, au jeu de Chauçar[1],

[1] Ce jeu, qui ressemble au trictrac, est décrit dans le *Canoun-i islâm* de feu mon ancien auditeur le docteur Herklotts.

le dez de l'excellence. Tu dirais que Kalîm est assis sur un bois insensible.

SECTION XX.

Ordre ou règle du discours, مذهب كلام.

L'auteur du Tarifât nomme cette figure مذهب كلامى, ce qui a le même sens que l'expression employée au titre de cette section. Elle consiste à insérer dans le discours la preuve, دليل, et la démonstration, برهان, de ce qu'on veut affirmer, conformément à l'usage de la scholastique, d'après laquelle tout discours doit être une argumentation. S'il comprend une comparaison, تمثيل, il rentre dans le syllogisme, قياس, proprement dit, et on le nomme *règle* ou *ordre juridique*, مذهب فقيهى [1].

On trouve un exemple de ce qu'on appelle *la règle du discours* dans ce passage du Coran [2] : لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا. « S'il y avait dans le ciel et sur la terre d'autres dieux que Dieu, certes le ciel et la terre seraient en désordre. »

Puisque le désordre du ciel et de la terre, désordre qui aurait lieu avec la pluralité des dieux, n'existe pas, ce dont ce désordre dépendrait n'existe pas non plus. La marche de l'argumentation est ceci :

[1] A ce sujet, Schams-uddîn entre dans des développements que je ne crois pas devoir reproduire ici, et il cite, comme exemple des phrases dont il s'agit, l'argumentation suivante : هرچه مايع است مطهر باشد وسركه مايع است پس سركه مطهر باشد, « Tout ce qui est liquide est propre à laver ; or, le vinaigre est liquide : donc il est propre à laver. »

[2] XXI, 22.

s'il y avait plusieurs dieux, le ciel et la terre seraient en désordre; or, comme le ciel et la terre ne sont pas en désordre, il s'ensuit qu'il n'y a qu'un dieu.

Le vers suivant d'Anwarî offre un autre exemple de cette même figure :

از تو نگزیرد که تو در قالب عالم
جانی ویقین است که جان ناگزر آمد

On ne peut se passer de toi, car tu es l'âme dans le corps du monde, et il est certain que l'âme est indispensable.

Dans cet exemple, la forme de l'argumentation est celle-ci : tu es une âme dans le corps du monde; or, le corps ne peut se passer d'une âme, donc, le monde ne peut se passer de toi.

SECTION XXI.

Éloquente indication de la cause, حسن تعليل.

Cette figure consiste à énoncer au lieu d'une qualité, وصفى, une cause, علتى, qui s'y rapporte. Or, cela peut avoir lieu de deux manières. Si cette qualité est réelle ou certaine, ثابت, le but qu'on se propose par l'exposition de la cause, c'est de prouver, اثبات, que cette qualité a cette cause. Si la qualité est *incertaine*, غير ثابت, on veut, en mentionnant sa cause, prouver l'existence de la qualité dont il s'agit.

La qualité certaine, وصف ثابت, dont on veut énoncer la cause, se partage en deux espèces. La première, c'est lorsque cette qualité a une cause

connue et usitée autre que celle que les poëtes peuvent lui donner; la seconde, c'est lorsque la cause réelle n'est pas évidente.

La qualité incertaine, غیرثابت, qu'on veut prouver, en exposant sa cause, est aussi de deux espèces. Ou l'existence de cette qualité est possible, ممکن, ou elle est impossible, ممتنع ou محال, ce qui forme une troisième et une quatrième espèce.

Les vers qui suivent mettront alternativement en lumière la théorie précédente. En voici d'abord un de Khâcânî qui offre un exemple de la première espèce de cette figure :

در وداع شب هانا خون گریست
روی خون آلوده زان بنمود صبح

L'aurore a répandu des larmes de sang en se séparant de la nuit, et c'est ainsi que son visage a eu la couleur du sang.

La cause de la couleur rouge de l'aurore, c'est le crépuscule; mais le poëte l'a attribuée au regret que la séparation de la nuit fait éprouver à l'aurore, et qui lui fait verser des larmes de sang.

Je citerai ce vers d'Anwarî comme exemple de la seconde espèce :

تا چشم تو ریخت خون عشاق
زلف تو گرفت رنگ ماتم

Comme ton œil a versé le sang des amants, tes cheveux ont adopté la couleur du deuil.

La noirceur des cheveux est une qualité certaine,

mais sa cause n'est pas connue d'une manière évidente. Ici le poëte lui en attribue une d'autant plus spirituelle, qu'il le fait au moyen d'une comparaison et d'un trope.

Actuellement, voici un exemple de la troisième espèce :

يا واشيا حسنت فينا اساءته
نجى حذارك انسانى من الغرق

O censeur, toi dont la critique a été avantageuse pour moi ; ta crainte a sauvé de la submersion la prunelle de mon œil[1] !

Il est bon de remarquer, au sujet de cet exemple, qu'il est possible que le mal que veut faire un critique devienne un bien à l'égard de la personne qu'il attaque. Toutefois, comme généralement le mal ne se change pas en bien, le poëte a indiqué, dans le second hémistiche du vers qui vient d'être cité, la cause pour laquelle le mal qu'a voulu faire le critique s'est changé en bien. La transformation du mal en bien est une chose ou une qualité, وصف, incertaine, غير ثابت, mais la cause susdite en établit la certitude.

Enfin le vers suivant de Khusrau offre un exemple de la quatrième espèce :

بخانه تو همه روز بامداد بود
كه آفتاب نيارد شدن بلند آنجا

[1] C'est-à-dire, la crainte de ta censure ne m'a pas fait pleurer.

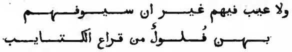
L'aurore brillera tout le jour sur ta maison, car le soleil ne saurait s'élever en cet endroit.

C'est une chose, وصف, incertaine, غير ثابت, et impossible, ممتنع, que l'aurore dure tout le jour; mais pour la prouver, اثبات, et la rendre possible, امكان, le poëte y a assigné une cause dans son second hémistiche.

SECTION XXII.

Énergie de la louange par le semblant du blâme,
تاكيد المدح بما يشبه الذم.

Cette figure est de deux espèces. La première, c'est, lorsque, d'une qualité blâmable qu'on nie dans une personne ou une chose, on excepte une qualité louable sous l'apparence du blâme et de manière à faire entrer la louange dans le blâme, comme dans ce vers de Nâbiga :



Il n'y a rien de défectueux parmi eux, si ce n'est que leurs épées sont ébréchées, par suite des combats *où elles ont été employées.*

On voit qu'ici le poëte nie d'abord que les hommes dont il s'agit aient aucun défaut; puis il tire, par manière d'exception, du défaut même dont il a nié l'existence, un motif de louange sous forme de blâme, en rappelant la bravoure de ces hommes dans leurs fréquents combats. Par cette manière de s'énoncer, le poëte loue d'abord, puis il blâme, puis,

par l'exception qu'il ajoute, il exprime l'énergie de la louange.

La seconde espèce, c'est, lorsqu'on donne à une personne ou à une chose une qualité louable, صفت مدح, et qu'on ajoute à cette première, sous forme d'exception, une autre qualité louable, laquelle, selon les rhéteurs persans, doit avoir plus d'énergie que la première. On cite comme exemple le hadîs suivant : انا افصح العرب بيد انّى من قريش « je suis le plus éloquent des Arabes, si ce n'est que je suis de Coraîsch[1]. »

Les rhétoriciens persans admettent une autre espèce de cette figure; c'est lorsque, au premier abord, la phrase paraît exprimer le blâme, mais produit, en effet, le superlatif de la louange, comme dans ce vers de Saadi :

میتوانی که نیائی زدر سعدی باز
لیک بیرون شدن از خاطر او نتتوانی

Tu peux bien ne pas retourner à la porte de Saadi, mais tu ne peux pas sortir de son esprit.

Il semble que l'expression du second hémistiche, « tu ne peux pas sortir, » exprime la faiblesse; mais le but du poëte est cependant de relever par là les charmes et l'amabilité de la personne dont il parle.

[1] On sait que cette tribu était la plus noble et la plus civilisée des tribus arabes.

SECTION XXIII.

Énergie du blâme par le semblant de la louange,
تأكيد الذم بما يشبه المدح.

Cette figure est aussi de deux espèces, comme la précédente. La première consiste à nier dans une personne ou une chose une qualité louable, puis à excepter de cette qualité, dont on nie l'existence, une qualité blâmable, comme lorsqu'on dit, par exemple : فلان لا خير فيه الا انه يسىء الى من احسن اليه « il n'y a rien de bon dans un tel, si ce n'est qu'il fait du mal à ceux qui lui font du bien. »

La seconde espèce consiste à attribuer une qualité blâmable à une personne ou à une chose, puis à ajouter, à la suite de cette qualité, un autre blâme sous forme d'exception, comme lorsqu'on dit : فلان فاسق الا انه جاهل « un tel est un libertin, si ce n'est qu'il est fou. »

Pour ces deux qualificatifs, on peut employer, au lieu d'une particule d'exception, استثنا, une particule de restriction, استدراك ; ainsi on peut dire, par exemple : هو جاهل لكنه فاسق « il est fou, quoiqu'il soit libertin. »

Les poëtes persans emploient une autre variété très-éloquente de cette figure. Elle consiste à attribuer d'abord une qualité louable à une personne ou à une chose, puis à joindre à cette qualité une circonstance telle que cette louange se change en un blâme réel, comme dans ce vers de Kalîm[1] :

[1] Abû Talib Kalim Hamdânî, c'est-à-dire natif de Hamadan, en

طاعت ما هم بسوی آسمانها میرود
روز محشر چون بعصیان هم ترازو می شود

Mon obéissance *envers Dieu* ira même vers les cieux, au jour du jugement, lorsqu'elle sera, avec ma rébellion *envers Dieu*, dans les deux bassins de la balance.

SECTION XXIV.

Succession[1], استتباع

Cette figure consiste à donner à un individu ou à une chose une louange telle qu'il en résulte une autre louange, comme dans ce vers de Mutanabbî:

نهبت من الاعمار ما لو حويته
لهنئت الدنيا بانك خالد

Tu as dévasté une telle quantité de vies *des ennemis*, que, si tu les réunissais ensemble, le monde ne pourrait que désirer la prolongation indéfinie de ton existence.

Le but du poëte est ici de louer la personne dont il s'agit quant à la bravoure, car ce n'est qu'un guerrier et un brave qui dévaste les vies. Quant à la seconde louange, elle consiste à dire que le monde désire la prolongation indéfinie de la vie de ce brave, parce que son existence est un gage d'ordre et de paix pour le monde.

Perse, a été surnommé « le rossignol du jardin de la littérature. » Il étudia à Schirâz, puis il vint en Hindoustan et fréquenta la cour de Schâh Jahân. Il mourut en se rendant en Cachemyr. Il est auteur de différents ouvrages en vers et d'un diwân. (Newbold, *Brief Notice of the Persian poets.*)

[1] Ou, plutôt, « faire succéder, faire suivre. »

SECTION XXV.

Enveloppement, ادماج.

Cette figure consiste à tirer d'une expression deux sens dont le dernier ne soit pas évident. Elle diffère de la précédente en ce que cette dernière n'est usitée que pour louer, tandis que celle dont nous parlons actuellement a un emploi plus général. Elle diffère aussi de l'*insinuation*, ایهام, où on emploie une expression qui a deux ou plusieurs sens, tandis que, dans la figure dont il s'agit ici, c'est de l'ensemble du discours que doivent résulter les deux sens. Le vers suivant de Jamî offre un exemple du ادماج.

خواهم از دل بر کشم پیکان تو
لیک از دل بر نمی آید مرا

Je désire retirer de mon cœur tes dards ; mais cela n'a pas lieu pour moi de la part de mon cœur.

« Les dards ne sortent pas du cœur » ou bien « mon cœur ne veut pas que je les en retire ; » telles sont les deux choses qui résultent de l'ensemble du vers.

SECTION XXVI.

Double face, توجیه.

Cette figure, qu'on nomme aussi محتمل الضدین, c'est-à-dire, « possédant les deux choses opposées, » consiste à ce que le discours qu'on emploie puisse se prendre dans deux sens opposés l'un à l'autre,

comme, par exemple, dans ce vers arabe où il s'agit d'un borgne nommé Amrû :

خاط لی عمرو قبا ليت عينيه سوا

Amrû m'a cousu un manteau. Plût à Dieu que ses deux yeux fussent pareils !

C'est-à-dire, qu'il soit clairvoyant des deux yeux ou aveugle. Les deux sens peuvent être admis.

SECTION XXVII.

Le plaisant en vue du sérieux, الهزل الذی یراد به الجد.

Ainsi que son nom l'indique, cette figure consiste à employer un discours plaisant, quoiqu'on ait en vue une chose sérieuse, comme dans ce rubâî :

از آخر کار عالم اندیشه کنید
ای شور کنان زماتم اندیشه کنید
با قحبهٔ دنیا مکنید آمیزش
از آتشک جهنم اندیشه کنید

Pensez à la fin de toutes choses. Songez, ô vous qui faites tant de bruit, au deuil *qui suivra*. N'ayez aucun rapport avec la prostituée du monde[1], et songez à la syphilis de l'enfer.

On voit qu'ici le poëte donne des conseils très-sérieux sous une forme légère.

[1] C'est-à-dire, « avec le monde aussi vil qu'une prostituée. » Dans le chapitre XVII de l'Apocalypse, on compare aussi Babylone, ou plutôt Rome païenne, à une prostituée assise sur une bête à sept têtes, lesquelles représentent les sept collines de Rome.

SECTION XXVIII.

Dissimulation, تجاهل العارف [1].

Sukakî nomme cette figure سوق المعلوم مساق غيره, c'est-à-dire à la lettre : « pousser une chose connue vers un lieu qui ne l'est pas, » parce que, dit-il, lorsqu'on la trouve dans la parole de Dieu (le Coran), il n'est pas bien de le nommer تجاهل, attendu que ce nom d'action arabe signifie proprement *paraître ignorer*, et que cette expression est inconvenante, en parlant de Dieu. Le double nom de cette figure indique en quoi elle consiste, et il est facile de voir que par là on veut mettre en relief un bon mot ou une expression heureuse. L'auteur du Tarifât cite l'exemple suivant, qui est tiré du Coran[2] : وانّا او اياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين « nous ou vous, nous sommes dans une bonne voie ou dans un égarement manifeste. » En voici un autre exemple dans ce vers de Schâpûr[3] :

خوش آنكه شب كشى وروز آيم برسر
كه آه اين چه كس است وكه كشته است اين را

Que tu es aimable, toi qui as tué la nuit et qui m'amènes le jour. Mais hélas ! quelle est cette personne et comment a-t-elle tué *la nuit?*

Il est évident que, par cette ignorance feinte, le poëte veut parler ici de la personne qu'il affectionne.

[1] A la lettre, « paraître ignorer ce qu'on sait. »

[2] XXXIV, 23.

[3] Arjasp Schâpûr. Ce poëte, dont les noms annoncent un sectateur de Zoroastre, est, entre autres, auteur d'un diwân dont la Société asiatique de Calcutta possède un exemplaire.

SECTION XXIX.

Indication du motif, قول بالموجب.

Cette figure consiste à se servir d'une expression empruntée au discours d'une personne et à lui donner un sens différent de celui dans lequel elle avait été employée, comme dans ce vers d'Anwarî :

دوستی گوئی نه از دل میکنی
راست می گوئی که از جان میکنم

Tu te plains que mon cœur n'éprouve pas d'amour pour toi. Tu dis vrai, car c'est mon âme qui est animée de ce sentiment.

SECTION XXX.

Gradation, اطراد[1].

Cette figure, qu'on nomme aussi اطراء, *louange exagérée*, consiste à mentionner le nom de la personne louée et ceux de ses pères dans l'ordre généalogique, en les accompagnant d'épithètes laudatives; comme si on dit, par exemple : الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم « le généreux, fils du généreux, fils du généreux, fils du généreux; *à savoir* : Joseph, fils de Jacob, fils d'Isaac, fils d'Abraham. »

[1] C'est-à-dire, « succession de louanges. »

Quelquefois on observe l'ordre inverse, ainsi qu'on le voit dans ces vers de Cudcî[1] à la louange de Mahomet, de Fatime, d'Ali et des sept autres premiers imâms :

بهار گلشن دین محمد عربی
ضیاء چشم علی نور دیدهٔ زهرا
بهار خرمی خاطر حسن و حسین
سرور سینهٔ زین العباد شمع هدا
فروغ شمع شبستان باقر و صادق
غریب خاک خراسان علی بن موسی

L'Arabe Mahomet, printemps du jardin de la religion ; Ali, la splendeur des yeux ; la belle *Fatime*[2], la lumière de la vue ; Haçan et Huçaïn, le printemps du contentement de l'esprit ; l'ornement des hommes[3] (joie du cœur et flambeau de

[1] Hajjî Muhammad Khân Cudcî Maschhadî est un poëte persan qui vint habiter l'Inde sous le règne de Schah Jahân, dont il reçut l'accueil le plus flatteur. (Newbold, *A brief account of the Pers. poets.*)

[2] زهرا est le féminin de l'adjectif comparatif et superlatif arabe ازهر, *beau* ; de là le nom de الجامع الازهر, *la belle mosquée*, donné à un temple célèbre du Caire. Il ne faut pas confondre, par conséquent, l'épithète de زهرا (*Zahrâ*), *belle*, donnée à Fatime, fille de Mahomet, avec le nom arabe de la planète Vénus, زُهرة (*Zuhra*), comme on l'a fait quelquefois.

[3] A la lettre, « des serviteurs *de Dieu*, » le poëte veut parler d'Ali, le quatrième imâm, qu'on nomme plus ordinairement *Zaïn ul Abidîn*, expression qui a le même sens que celle que le poëte a employée.

la direction); Bâquir[1] et Sâdic[2] (l'éclat de la bougie de la chambre *du monde*), le malheureux de la terre de Khoraçân, Ali, fils de Muçâ[3].

SECTION XXXI.

Admiration, تعجب.

Cette figure consiste à exprimer dans une vue ou un but particulier l'étonnement sur quelque chose, comme dans ce vers de Khâcâni :

عجب است این رکاب ومی گوی
کامد از ماه نو شفق دیدار

Cette coupe et ce vin sont étonnants. On croit voir s'élever le crépuscule de la lune nouvelle.

Ici cette figure est destinée à faire ressortir l'éloge de la coupe comparée à la lune[4], et du vin comparé au crépuscule.

[1] Muhammad Bâquir, cinquième imâm.

[2] Jafar Sâdic, sixième imâm.

[3] Muçâ est le septième imâm et Ali le huitième. L'épithète qui est ici donnée à ce dernier fait allusion à la fin malheureuse de ce prince, qui mourut empoisonné près de Tous en Khoraçân.

[4] M. Grangeret de Lagrange, qui réunit deux qualités qu'on aime à trouver ensemble, la science et la modestie, a publié un poëme remarquable sur le vin dans son intéressante Anthologie arabe (p. 82 du texte, et 41 de la traduction). Dans ce poëme, la coupe est aussi comparée à la lune. On y lit :

لها البدر كاس وهي شمس يديرها
هلال وكم يبدو اذا مزجت نجم

Une coupe pareille à la lune contient ce vin, qui, semblable au soleil,

SECTION XXXII.

Incidence, اعتراض[1].

Cette figure consiste à employer, avant de terminer le discours, un mot sans lequel le sens serait complet. On nomme aussi cette figure *remplissage*, حشو ; et on en distingue trois espèces :

La première, c'est lorsque le discours perd par là de la grâce ; la seconde, lorsque, au contraire, il en est embelli ; la troisième, lorsque ni l'un ni l'autre de ces effets n'a lieu. Dans le premier cas, cette figure se nomme *mauvais remplissage*, حشو قبيح ; dans le second, *beau remplissage*, حشو مليح ; dans le troisième, *remplissage moyen*, حشو متوسط. On ne rencontre pas d'exemples de la première espèce chez les bons écrivains ; les exemples des deux autres espèces sont fréquents. En voici un du *beau remplissage* dans le vers suivant d'Anwarî :

گر بخندم وان پس از عمریست گوید زهر خند
ور بگریم وان بهر روزیست گوید خون گـری

Si je ris, ce qui a lieu par extraordinaire, elle dit : ris-tu de dépit ? Si je pleure, ce qui a lieu journellement, elle dit : verses-tu des larmes de sang ?

Ici les expressions پس از عمریست et بهر روزیست que j'ai rendues un peu librement par *ce qui a lieu*

est porté à la ronde par un jeune échanson qu'on dirait être le croissant de la nouvelle lune. Puis, que d'étoiles brillantes paraissent quand il est mélangé avec de l'eau !

[1] *Incisum*, phrase incidente.

par extraordinaire et *ce qui a lieu journellement*, sont ce qu'on nomme حشو مليح, parce que le sens de la phrase est complet sans elles et que cependant elles le développent avec art; car elles signifient que la personne dont le poëte parle dit les paroles qu'il lui attribue, quoiqu'il rie très-rarement et qu'il pleure beaucoup; et il a énoncé cette particularité pour relever l'extrême dureté du cœur de celle dont il se plaint.

LA RHÉTORIQUE

DES

NATIONS MUSULMANES,

D'APRÈS LE TRAITÉ PERSAN

INTITULÉ HADAYIC UL-BALAGAT,

PAR

M. GARCIN DE TASSY,

MEMBRE DE L'INSTITUT, ETC. ETC.

(4ᵉ EXTRAIT.)



PARIS.

IMPRIMERIE ROYALE.

M DCCC XLVII.

EXTRAIT DU JOURNAL ASIATIQUE,
CAHIER D'AVRIL 1847.

LA RHÉTORIQUE

DES

NATIONS MUSULMANES,

D'APRÈS LE TRAITÉ PERSAN

INTITULÉ

HADAYIC UL-BALAGAT.

(4ᵉ EXTRAIT.)

CHAPITRE II (DE LA DEUXIÈME PARTIE).

DES FIGURES DE MOTS, صنایع لفظی.

Il est essentiel de recommander avant tout, aux personnes qui veulent écrire selon les règles de la rhétorique, de faire toujours dépendre l'expression لفظ du sens معنی, et de ne pas accommoder, au contraire, le sens à l'expression.

Parmi les figures de mots, on distingue *l'allitération* (*jinâs*, جناس, ou *tajnîs*, تجنیس), c'est-à-dire, proprement l'emploi de deux mots *pareils*, quant à la prononciation, تلفظ, et *différents* quant au sens,

معنى. On en compte plusieurs espèces; il y en a de parfaites, تامّ, et de défectueuses, ناقص, ainsi qu'on va le voir.

SECTION PREMIÈRE.

De l'allitération identique, تجنيس مماثل.

On nomme ainsi la figure qui consiste à rapprocher deux mots écrits de la même manière, et qui sont, l'un et l'autre, de la même espèce, نوع, c'est-à-dire, ou deux noms, اسم, ou deux verbes, فعل, ou deux particules, حرف [1]. En voici des exemples :

يوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة

Le jour où le *temps* (*saat*) s'arrêtera, les méchants jureront qu'ils ne sont demeurés qu'une *heure* (*saat*) *dans le tombeau.* (*Coran*, xxx, 54 et 55.)

شکر لب جوانی نی آموختی
که دلها بر آتش چو نی سوختی

Un jeune homme, aux lèvres de sucre, apprenait à jouer de la *flûte* (*naï*) pour brûler les cœurs [2], comme la *canne* (*naï*) qu'on jette au feu. (Saadî, *Bostan*, liv. III.)

چون نای بی نوایم ازین نای بی نوا
شادی ندید هیچ کس از نای بی نوا

[1] Les grammairiens musulmans ne reconnaissent que ces trois parties du discours dans lesquelles ils font rentrer toutes les nôtres. (Voyez la Grammaire arabe de M. de Sacy, t. Ier, p. 123.)

[2] C'est-à-dire pour y exciter des sensations vives et ardentes.

Je suis pareil à une *flûte* (*naï*) dépourvue de son, à cause de ce *Naï*[1] dépourvu de son. En effet, personne n'a jamais été charmé par un *naï* dépourvu de son. (Maçûd-i-Saad.)

زدست چنگ نوازت شدم چو نالان عود

ززلف مشك فشانت شدم چو سوزان عود

Sous les doigts de ta main[2] charmante, j'ai été semblable à *la harpe* (*ûd*); et, par l'effet de tes cheveux, qui répandent l'odeur du musc, je suis devenu comme *le bois d'aloès* (*ûd*) qu'on brûle. (Abd-Ulwâcî.)

SECTION II.

De l'allitération suffisante ou imparfaite, تجنيس مستوفى.

C'est ainsi qu'on nomme l'allitération qui porte sur des mots de deux espèces différentes; par exemple, un nom et un verbe, comme dans les vers suivants :

ما مات من كرم الزمان فانه

يحيا لدى يحيى بن عبد الله

Ce qui est mort, en fait de gens honorables du siècle, *vit* (*yahya*) dans *Yahya*, fils d'Abd-Ullah. (Abû-Tamâm.)

اميد لذت عيش از مدار چرخ مدار

كه در ديار كرم نيست زاد مى ويار

[1] Nom d'une forteresse où le poëte avait été enfermé.

[2] Le mot que je traduis par *main* est چنگ, qui est en même temps synonyme de عود dans le sens de *harpe*.

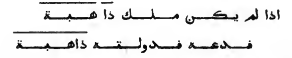


N'aie pas l'espoir que la *rotation* du ciel puisse amener le plaisir pour toi. Quand on se conduit d'après des pensées généreuses, il faut renoncer au vin et aux belles. (Kamâl-i-Ismâîl.)

SECTION III.

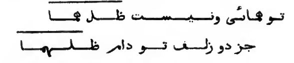
De l'allitération composée, تجنيس مركب, ou اجناس تركيب.

Elle consiste à employer, dans le même vers ou la même phrase, deux mots pareils, dont l'un est *simple*, مفرد, et l'autre *composé*, مركب. Quand il y a conformité dans l'écriture, on nomme cette figure *allitération composée identique*, تجنيس مركب متساوى, ou متشابه, et, quand cette conformité n'existe pas, cette figure prend le nom d'*allitération composée différente*, تجنيس مركب مفروق. Voici un exemple de la première espèce :



Lorsqu'un roi n'est pas *généreux* [1], laisse-le, car sa bonne fortune *ne tardera pas à le quitter* [2]. (Abû'lfath Bastî.)

Voici des exemples de la deuxième espèce de l'allitération dont nous parlons.



[1] A la lettre, « possesseur de don. »
[2] A la lettre, « sa fortune (sera) s'en allant. »

Tu es le humâ [1], mais tu n'as pour l'*ombre du humâ* que les deux tresses de tes cheveux (que leur *ombre* dure !) (Jâmî.)

یکی دختری داشت کز دلبری
پری را برخ کرد از دل بری

Il avait une fille qui, par sa *gentillesse* et sa beauté, *charmait* [2] les fées elles-mêmes. (Açadi.)

SECTION IV.

De l'allitération reprisée, تجنيس مرفو.

On nomme ainsi l'allitération qui a lieu entre un mot, un autre mot et une partie d'un troisième. Exemple :

ولا تلهُ عن تذكار ذنبك وابكه
بدمع يضاهي الوبل حال مصابه
ومثّل لعينيك الحمام ووقعه
وروعة ملقاه ومطعم (3) صابه

Ne sois pas insouciant du souvenir de tes fautes, et déplore-les en versant des larmes semblables à la pluie qui *tombe impétueusement*. Représente-toi la mort et son effrayante arrivée ; pense à son breuvage *de coloquinte*. (Harîrî, 21e séance [4].)

[1] Allusion à l'oiseau fabuleux ainsi nommé, et à son ombre, que les Orientaux considèrent comme étant du meilleur augure.

[2] A la lettre, « privait les fées de leur cœur. »

[3] Au lieu de مطعم, le texte du *Hadâyic ul-balâgat* porte معظم, ce qui donne un sens différent.

[4] Extrait de ma traduction inédite de Hariri.

SECTION V.

De l'allitération d'écriture, تجنیس محرف.

On entend par là celle qui a lieu entre des mots différents quant aux figures, هیئات, c'est-à-dire aux points-voyelles et autres signes orthographiques, mais pareils quant à l'espèce du mot, نوع, au nombre, عدد, des lettres et à leur arrangement, ترتیب. En voici un exemple :

از کوی تو چون باد بر آشفتم ورفتم
گردی زدل مدعیان رُفتم ورَفتم

J'ai quitté ta rue, agité comme le vent, et, en me *retirant*, *j'ai enlevé la poussière* du cœur de tes poursuivants[1]. (Figânî.)

SECTION VI.

De l'allitération nommée *zâïd*, زاید, c'est-à-dire allongée.

Les allitérations qui ont été décrites dans les sections précédentes se nomment *parfaites*, تام, par opposition à celle-ci et aux suivantes, qui se nomment *imparfaites* ou *défectueuses*, ناقص. Celle-ci, qui porte le nom particulier de *zâïd* ou *allongée*, consiste à rapprocher deux mots, dont l'un a une lettre de plus que l'autre, soit au commencement, soit au milieu, soit à la fin. Voici des exemples de ces trois variétés :

[1] C'est-à-dire : « Je les ai rendus contents en calmant leur jalousie par mon absence. »

با شکوه کوه حلمت ابر گریان بر جبال
با وجود جود دستت برق خندان بر سحاب

A cause de la *majesté* de la *montagne* de ta sévérité, le nuage pleure sur les montagnes. Par l'*existence* de la *générosité* de ta main, l'éclair sourit sur le nuage. (Salmân Sâwajî.)

صبح زمشرق چو کرد بیرق نور آشکار
خنده زد اندر هوا بیرق او برق وار

Quand l'aurore a déployé dans l'Orient l'étendard de la lumière, cet *étendard* semble sourire dans les airs comme l'*éclair*. (Khâcânî.)

زشهر فتنه بخیزد چو طیره بنشانی
بتنگ مشك بریزد چو طره بفشانی

Lorsque tu calmes ta *colère*, le trouble s'élève dans la ville[1]; lorsque tu déploies *les boucles de tes cheveux*, le musc s'épanche de dépit. (Azraquî.)

خال ما داد بهر دنیا را
زهر مر نور چشم زهرا را

Mon éphélide fournit, en faveur du monde, un *antidote*[2] contre l'œil brillant de *Vénus*. (Sanâî.)

[1] C'est-à-dire: « Lorsque tu te rends aimable, la ville entière est charmée et s'éprend d'amour pour toi. »

[2] زهر مر ou زهر مهر est le nom du bézoard, qui sert d'antidote au poison.

كفر است در طريقت ما كينه داشتن
آئين ماست سينه چون آئينه داشتن

C'est être infidèle que d'avoir de la malignité dans les rapports avec moi. L'*usage* que tu dois suivre, relativement à moi, c'est d'avoir le cœur aussi pur qu'un *miroir*. (Tâlib-Amalî[1].)

L'allitération défectueuse, quant à la lettre finale, se nomme spécialement *tajnîs-i-mutarraf*, تجنيس مطرف[2], et aussi *tajnîs-i-muzîl*, تجنيس مذيل[3], et elle peut même consister dans l'addition de deux lettres dans un des mots sur lesquels roule l'allitération. Exemple :

قاهر كفار وباج از قاهره در خواسته
دامغ اشرار وگرد از دامغان انگيخته

Ils *vainquirent* les infidèles, et ils exigèrent le tribut du

[1] Tâlib, natif d'Amal en Mazenderan, est un célèbre poëte mystique persan à qui on donne le titre de *rossignol d'Amal*. Il vécut à la cour du sultan de Dehli Jahânguîr et en reçut le titre de *malik usch-schuara* ou roi des poëtes, titre qui équivaut à l'appellation indienne de *kabeswar* ou prince des poëtes. Le diwân de Tâlib, qui contient environ dix mille baïts, se distingue par l'élégance du style et la hardiesse des métaphores. Ce poëte mourut encore jeune vers l'an 1625 de J. C. (Voyez G. Ouseley, *Biogr. notices of persian poets.*)

[2] D'autres rhétoriciens persans nomment تجنيس مطرف l'allitération qui consiste à rapprocher deux mots qui ne diffèrent que par la dernière lettre, comme, par exemple : شراب et شرار ; آفات et آفاق, etc. (Gladwin, *Dissert.* p. 8.)

[3] Allitération avec une queue, une annexe.

Caire. Ils *massacrèrent* les méchants, et (par leurs courses) ils excitèrent la poussière dans *Dâmigân*[1]. (Khâcânî.)

SECTION VII.

Autre espèce d'allitération défectueuse.

Les mots qui sont l'objet de l'allitération diffèrent quelquefois quant à une lettre. Dans ce cas, si cette lettre a de l'analogie dans la prononciation مخرج avec celle qui lui correspond, on nomme cette figure *jinâs-i muzâri* جناس مضارع, c'est-à-dire allitération similaire; et si cette analogie n'existe pas, on nomme cette figure *jinâs-i lâhic* جناس لاحق, c'est-à-dire allitération approchante. Et, de même que pour la lettre additionnelle, la lettre dont il s'agit ici peut être ou au commencement du mot, ou au milieu, ou à la fin.

Voici d'abord des exemples des trois espèces d'allitérations *muzâri*, tant en arabe qu'en persan :

بينى وبين كنّى ليل دامس وطريق طامس

Entre le lieu où je me trouve et ma demeure, il y a une nuit *ténébreuse* et un *long* chemin.

وهم ينهون عنه وينأون عنه

Ils *détournent* (les autres) du Prophète et ils *s'en éloignent* eux-mêmes. (*Coran*, VI, 26.)

الخير معقود بنواصى الخيل

[1] Ville et district de Comis en Khoraçân.

Le bonheur est attaché au front *des cavaliers*. (Paroles de Mahomet.)

جامی از ترهات بستـه زبان
سخن از طرهات میگوید

Jâmî, qui a fermé sa bouche aux *futilités*, parle des *boucles de cheveux* (de sa mystérieuse amie). (Jâmî.)

ساعیت هر که نیست او ساهیست
داعیت هر که نیست او داهیست

Celui qui ne te soutient pas est *négligent;* et celui qui *n'a pas recours* à toi est *malheureux*. (Faquîr.)

باطن تو حقیقت دل تست
هرچه جز باطن تو باطل تست

Ton intérieur, c'est la droiture de ton cœur; et, à l'exception de ton *intérieur*, tout est *vain*. (Sanâî.)

Voici actuellement des exemples des trois variétés de l'allitération nommée *lâhic* ou *approchante*, tant en arabe qu'en persan :

ويل لكل همزة لمزة

Malheur à tout *médisant calomniateur!* (*Coran*, CIV, 1.)

وانه لحب الخير لشديد وانه على ذلك لشهيد

Il (l'homme) est *ardent* à l'égard des biens (terrestres) et il le *confesse* lui-même. (*Coran*, C, 7, 8.)



فاذا جاءهم امر من الامن....

Lorsqu'ils reçoivent *avis* de quelque *sécurité*.... (*Coran*, IV, 85.)

کار تو غزو باد ویار تو حق
عرش تو تاج باد وفرش تو گاه

Remporte la victoire et que Dieu soit ton ami! Que ton *toit* devienne une couronne et ton *lit* une place (d'honneur)! (Abû'lfarah Rûmî.)

در روی من زغمزه کانها کشیده
بر جان من زطره کمینها کشاده

Tu as *tiré* sur mon visage les arcs de ton œillade; tu as *déployé* pour mon âme les piéges des boucles de tes cheveux. (Khâcânî.)

دل من هست زین بازار بیزار
قسم خواهی بدادار وبدیدار

Mon cœur est *dégoûté* de ce *bazâr;* tu peux m'en demander le serment par *Dieu* et par la *face* (de ma belle). (Nizâmî.)

بزم دوزخ چو خصمت آراید
دل کبابش شود شراب شرار

Lorsque ton adversaire prépare le banquet de l'enfer, ton cœur est le rôti qu'il te sert; et le *vin* qu'il te donne à boire, ce sont les *étincelles* du feu. (Faquîr.)

SECTION VIII.

De l'allitération intervertie, تجنيس قلب.

On nomme ainsi l'allitération qui diffère dans la disposition des lettres. Elle est ou complète, قلب كل ou partielle, قلب بعض. La première consiste à rapprocher deux mots qui sont pareils, si on en lit un des deux au rebours, comme par exemple فتح et حتف dans la phrase arabe qui suit :

حسامه فتح لاوليائه حتف لاعدائه

Son épée est pour ses *amis* le gage de la victoire, et pour ses ennemis l'assurance de *la mort*.

Les mots مرد et درم, ainsi que رام et مار, dans le vers suivant de Faquîr, offrent deux autres exemples de cette figure :

مرد حق را درم زره نبرد
رام اورا نميگزد اين مار

L'*argent* ne fera pas quitter le droit chemin à *l'homme* religieux. Ce *serpent* ne mordra pas le *serviteur* de Dieu.

L'allitération intervertie, partielle, est celle qui a seulement lieu entre quelques lettres d'un mot. En voici des exemples dans deux vers de Sanâî à la louange de Schâh-Auliyâ [1] :

[1] Au sujet de ce personnage, célèbre par sa sainteté, voyez mon mémoire sur la religion musulmane dans l'Inde.

همه سادات دین ازو مرحوم

همه نا محرمان ازو محروم

هر که از مهر بدرهٔ برده

خلق را خصم خویش نا کرده

Tous les saiyids de la religion sont *favorisés* par lui, tandis que tous les nâ-mahrams [1] sont *privés* de son appui....

Quiconque *possède* un *sac* de pièces d'or n'a pas les hommes pour ennemis.

Dans le vers suivant de Khâcânî, on trouve la réunion de l'allitération allongée, زاید [2] et de l'inversion, قلب.

اوراست طریق بت شکستن

از آزر آرزو کسستن

La bonne doctrine consiste à briser les *idoles* et à *en* éloigner son *désir*.

Lorsqu'un des deux mots de l'allitération intervertie est placé au commencement et l'autre à la fin du vers, on la nomme *inversion ailée*, مقلوب مجنح. Exemple :

رام شد دل به آن بت طرار

لبش افسون گر است وزلفش مار

[1] C'est-à-dire ceux qui ne sont pas admis dans le harem. Ici cette expression est métaphorique et désigne ceux qui n'entrent pas dans le harem de la religion, c'est-à-dire les impies et les infidèles.

[2] Voyez plus haut, section v.

Mon cœur *obéit* à cette idole trompeuse. Ses lèvres sont enchanteresses et ses tresses de cheveux sont des *serpents.* (Faquîr.)

SECTION IX.

De l'allitération intervertie égale, تجنيس مقلوب مستوى.

Cette autre espèce d'allitération consiste à construire un vers de telle sorte qu'on puisse le lire aussi bien à rebours que dans le sens ordinaire. On en compte trois espèces : dans la première, on compose le second hémistiche d'un vers des mêmes lettres que le premier, placées au rebours. Ex. :

ارانا الاله
هلالا انارا

Dieu nous a montré le croissant de la lune qui brillait.

Dans la seconde, les deux hémistiches d'un vers peuvent, l'un et l'autre, séparément, être lus au rebours aussi bien que dans le sens ordinaire, comme dans ce vers de Khusrau :

شكر بترازوى وزارت بركش
شو همرهٔ بلبل بلب هر مهوش

Mets du sucre dans la balance du devoir. Sois le compagnon du rossignol sur les lèvres de toutes les belles à face de lune.

Enfin, dans la troisième espèce de l'allitération dont nous parlons, le vers tout entier peut se lire

à rebours aussi bien que dans le sens ordinaire. Exemple :

مودته تدوم لكل هول
وهل كل مودته تدوم

Son amitié semble à toute épreuve, mais pourra-t-elle durer ?

On trouve des exemples de cette figure de mots dans la prose aussi bien que dans les vers et dans le Coran lui-même.

SECTION X.

De l'allitération contiguë.

J'appelle ainsi l'allitération, de quelque espèce qu'elle soit, lorsqu'elle a lieu entre deux mots qui se suivent, allitération qu'on nomme en arabe *mukarrar*, مكرّر (répétée), *muzdawaj*, مزدوج (accouplée), *muraddad*, مردّد (réitérée). On en a déjà vu des exemples ; mais en voici quelques-uns encore :

جيتك من سبأً بنبأً

Je t'ai apporté de *Saba une nouvelle.* (*Coran*, XXVII, 22.)

من طلب شيأً وجدّ وجد من قرع بابا ولجّ ولج

Celui qui cherche quelque chose *avec énergie*, le *trouve.* Celui qui frappe une porte *avec persévérance, y entre.* (Proverbe arabe.)

در رکوع وسجود جود او کرد

در قیام وقعود عود او کرد

Il a fait de fréquentes *génuflexions et prosternations; il s'est levé* et *s'est assis* nombre de fois. (Sanâî.)

همی بود با دلبر وجام جم

که روزی نشد از دلش کام کم

Il en a été de ma bien-aimée comme de la *coupe* de *Jamschîd.* Mon *désir,* relativement à son cœur, n'a pas *diminué* un seul jour. (Açadî.)

مرا کنف کفنست الغیاث ازین منزل

مرا مقر سقرست الامان ازین منشا

L'angle où je réside est pour moi une *bière :* Dieu me délivre de ce séjour! Mon *habitation* est *l'enfer :* Dieu me garde de ce lieu! (Khâcânî.)

SECTION XI.

De l'allitération d'écriture, تجنیس خطی.

On nomme ainsi l'allitération qui porte sur deux mots qui sont écrits de la même manière, quant à la forme des lettres, mais qui diffèrent par les points diacritiques[1]. En voici des exemples :

[1] On donne le même nom à l'allitération qui consiste à rapprocher des mots pareils quant aux lettres, mais différents quant aux

وهو يطعمنى ويسقينِ واذا مرضت فهو يشفينِ

C'est lui qui me nourrit et qui *m'abreuve;* c'est lui qui, lorsque je suis malade, *me guérit*. (*Coran*, XXVI, 79.)

خلق او زير اين سراپرده
زخمها خورده رحمها كرده
چشمها چشمها زديدارش
سمعها شمعها زگفتارش

Ses femmes, derrière le rideau, reçurent des *blessures* qui excitèrent la *compassion*. En les voyant, les yeux furent *des sources* (de larmes), et *les oreilles s'enflammèrent* en entendant leurs discours. (Sanâî.)

SECTION XII.

De la dérivation, اشتقاق.

Cette figure a du rapport avec l'allitération. Elle consiste à rapprocher des mots qui ont une source commune et un sens analogue. Exemples :

points-voyelles et autres signes orthographiques. En voici un exemple tiré du célèbre poëte hindoustani, Saudâ:

يه نهو دريا كه جس سى گذرىى پُل باندهكر
موج چشم عاشقان دى توڑ پَل مين پِل كى پُل

Ceci n'est pas une rivière que vous puissiez passer au moyen d'un *pont* (*pul*). Les larmes abondantes qui coulent des yeux des amants, après avoir *brisé* (*pil*) ce pont (*pul*), le renverseraient en un *moment* (*pal*).

[1] Le premier de ces deux mots est le pluriel du mot چشم, *œil*, et le deuxième est le pluriel du mot چشمه, *source, fontaine*.

فاقم وجهك للدين القيّم [1] .

Lève ta face vers la *vraie* [2] religion. (*Coran*, xxx, 42.)

داد حق شیر این جهان همه را
جز فطامش نداد فاطمه [3] را

Dieu a donné le lait à tout le monde, et à *Fatime* il n'a donné que le *sevrage*. (Sanâî.)

چند گوئی که زوصلش بکشیب
من شکیبم دل وجان نشکیبد

Tu me dis souvent : *Renonce* à son union. J'y *renoncerais* bien; mais mon cœur et mon esprit *n'y veulent pas renoncer*. (Khâcânî.)

SECTION XIII.

Du semblant de dérivation, شبه اشتقاق.

On nomme ainsi l'allitération qui consiste à rapprocher deux mots qui se ressemblent, mais qui ont une origine différente. Exemples :

[1] Ici, en effet, les mots اقم et قيّم sont dérivés l'un et l'autre du verbe قام يقوم, *se lever*.

[2] A la lettre, *droite*.

[3] فاطمه appartient à la même racine que فطام. — A cause de l'allitération, le sens de ce vers est un peu énigmatique; mais M. A. Chodzko, qui a une grande habitude des subtilités persanes, pense qu'on ne saurait le traduire différemment.

قال انّى لعملكم من القالين ¹

Loth *dit :* Je suis de ceux qui *détestent* votre crime. (*Coran,* xxvi, 168.)

خضر الهامی که چون سکندر
لشکر کشد وجهان کشاید

Comme Alexandre, inspiré par Khizr², il *réunira* des armées et *conquerra* le monde. (Khâcânî).

SECTION XIV.

De l'allitération par allusion, اشارة.

C'est celle à laquelle il est seulement fait allusion sans qu'elle soit exprimée verbalement. Exemple :

حُلقت لحية موسى باسمه
وبهرون اذا ما قُلبا

La barbe de Moïse a été rasée par son nom³, et par Aaron, en retournant ce mot⁴.

¹ Ici le mot قال dérive de la racine قول, et قالين de la racine قلى.

² Allusion à la légende musulmane d'Alexandre développée dans l'*Iskandar-nâma* de Nizâmî.

³ موسى est le nom propre que nous rendons par Moïse, et il signifie aussi *rasoir.* Le poëte fait ainsi allusion à une allitération parfaite, تجنيس تام.

⁴ En lisant le mot هرون au rebours, on a نورة, qui est le nom qu'on donne à une composition épilatoire. Le poëte fait ainsi allusion à une allitération intervertie, تجنيس قلب.

SECTION XV.

De la figure de mots nommée *radd-ulujz-alassadr*,

رد العجز على الصدر

Par cette expression, qu'on peut traduire en français par *report de la fin au commencement*, il faut entendre l'allitération qui consiste à répéter le même mot dans le même vers, ce qui peut avoir lieu de quatre façons, قسم, différentes, lesquelles se subdivisent chacune en trois espèces ou variétés, نوع [1].

La première consiste à mettre tant au *sadr*, c'est-à-dire, en tête du vers qu'au *ujz*, c'est-à-dire, à la fin du second hémistiche, le même mot, soit en le répétant tel quel avec la même signification, soit en le répétant avec un sens différent par allitération, soit enfin en employant deux mots dérivés de la même racine ou paraissant en dériver.

Voici des exemples des trois espèces de cette première façon d'employer la figure de mots dont il s'agit:

[1] Pour bien comprendre la théorie qui va suivre, il faut connaître la valeur de quelques expressions techniques de la métrique arabe. Il faut donc savoir, 1° qu'on nomme *sadr*, صدر, c'est-à-dire *poitrine*, la première partie, جزو, du premier hémistiche d'un vers; et 2° *arûz*, عروض, c'est-à-dire *extrémité*, la dernière partie du même hémistiche; 3° qu'on nomme *ibtidâ*, ابتداء, c'est-à-dire *commencement*, la première partie du second hémistiche; et 4° *ujz*, عجز, ou *derrière*, la dernière partie; enfin 5° qu'on nomme *hascho*, حشو, c'est-à-dire *remplissage*, la portion de chaque hémistiche qui en occupe le milieu entre les deux parties dont je viens de parler.

سريع الى ابن العم يلطم وجهه

وليس الى داعى الندى بسريع

Il est *prompt* à souffleter son neveu, mais il n'est pas *prompt* à l'égard de celui qui réclame ses bienfaits.

شيدا شده ام چرا همی بنهی

زنجير دو زلف بر من شيدا

Je suis *fou* (d'amour), mais as-tu besoin de m'attacher, moi *fou*, avec les chaînes des deux tresses de tes cheveux? (Maçûd-i-Saad.)

دعانى من ملامكما سفاها

فداعى الشوق قبلكما دعانى [1]

Cessez toutes deux de me blâmer follement; car l'amour qui me sollicite m'*a appelé* avant vous.

جان سپر ساخته ام ناوك مژگان ترا

تا همه خلق بدانند كه من جان سپرم [2]

J'ai fait des pointes de tes cils *un bouclier pour ma vie*, afin que tout le monde sache que *j'ai renoncé à la vie*. (Amîr Khusrau.)

[1] Le premier دعانى est l'impératif au duel du verbe irrégulier-assimilé ودع, *laisser*, avec le pronom affixe de la première personne, et le second est la troisième personne masculine du prétérit de la racine دعا, *appeler*, de laquelle dérive aussi le mot داعى qui commence le second hémistiche et qui est le nom d'agent du même verbe.

[2] Le premier سپر signifie *bouclier*, et le dernier est le participe présent apocopé de سپردن, *livrer*.

یگانهٔ زمانه شدستی ولیکن
نشد هیچ کس را زمانه یگانه [1]

Tu as été *l'yagâna* (*l'unique*) du monde, et toutefois le monde n'est *l'yagâna* (*l'ami*) de personne. (Ansarî.)

ضرایب ابدعتها فی السماح
فلسنا نری لك فیها ضریبا [2]

Nous ne voyons pas que tu aies *un égal* pour *les qualités* que tu as manifestées relativement à la générosité. (Bakhtarî) [3].

بکوشش گشت قدر هریکی در پیش یار افزون
من مسکین زبون تر می شوم هرچند میکوشم [4]

Par des *efforts*, la position de chacun auprès de sa bien-aimée s'améliore; mais, quant à moi, malheureux, plus je *m'efforce* et plus je suis maltraité. (Figânî.)

La seconde manière d'employer la figure dont il s'agit dans cette section, c'est de répéter le même mot tant dans le *hascho* ou remplissage du premier

[1] Le premier یگانه est dans le sens d'*unique*, le second dans celui d'*ami*. Ce mot a en effet ces deux significations.

[2] Les mots ضرایب et ضریب sont dérivés de la même racine. Le premier est le pluriel du substantif ضریبة, *caractère*, *etc.* le second est un adjectif signifiant *semblable*, *etc.*

[3] Célèbre poëte arabe de la première moitié du IX[e] siècle, et dont les poésies ont été réunies en un diwân. (D'Herbelot, *Biblioth. or.*)

[4] Le substantif کوشش et le verbe کوشش appartiennent à la même racine.

hémistiche d'un vers qu'à la fin du second hémistiche.

On distingue encore trois variétés de cette figure, à savoir : la répétition pure et simple, تكرار, l'allitération, تجنيس, et la dérivation, اشتقاق. En voici des exemples :

اقول بصاحبی والعیس تهوی
بنا بین المنیفة والضمار
تمتع من شمیم عرار نجد
فما بعد العشیة من عرار

Je dis à mon compagnon, tandis que le chameau (de la caravane) nous descend entre Munîfa et Dimâr[1] : « Respire à ton aise le parfum de l'arâr[2] du Nadj ; car, après le soir, il n'y a plus d'arâr[3]. »

مارا که کند مسلم آنجا
خورشید همی شود مسلم

Qui est-ce qui pourra me rendre *libre* ici, puisque le soleil lui-même n'est pas *libre*[4]. (Khâcânî.)

[1] Noms de deux lieux dans le Najd. (Voyez sur cette province d'Arabie la notice spéciale de M. Jomard.)

[2] *Buphthalmus silvester.*

[3] C'est-à-dire, « tu ne pourras plus le respirer, parce que nous partirons. »

[4] Les vers qui sont cités en exemple dans les ouvrages didactiques orientaux sont souvent obscurs, parce que, étant pris isolément, le contexte ne peut servir à les éclaircir. Le vers dont je donne ici le texte et la traduction est dans ce cas. Gladwin (*Dis-*

واذا البلابل افصحت بلغاتها
فانف البلابل باحتساء بلابل [1]

Lorsque les *rossignols* déploient l'éloquence de leur langage, chasse *tes chagrins* en vidant *les bouteilles*.

يوسف ماست ببازار كنون جلوه فروش
زاهد از كوشهٔ خلوت دل خود را باز آر [2]

Mon Joseph paraît actuellement dans le *bazâr*. O abstinent, *retire* ton cœur de [3] l'angle de la solitude. (Faquîr.)

اذا المرء لم يخزن عليه لسانه
فليس على شئ سواه بخزان [4]

Toutes les fois que l'homme ne *retient* pas sa langue en

sertation on the Rhet. p. 12), qui l'a aussi donné d'après un autre ouvrage sans dire qu'il appartient à Khâcânî, et avec l'addition fautive de كه à la fin du premier hémistiche, le traduit ainsi : « Who « will consider us *perfect* in that place, where the sun is not (deemed) « *perfect?* »

[1] Le premier بلابل est le pluriel du mot persan بلبل, *rossignol*, qui a passé en arabe et y a pris un pluriel conforme au génie de la langue; le second est le pluriel du substantif arabe بلبال, *affliction, etc.* et le troisième est le pluriel du substantif بلبلة dans le sens d'*aiguière, pot, bouteille*.

[2] Dans le premier hémistiche, l'expression بازار signifie *marché*, dans le second, elle forme deux mots, باز آر, c'est-à-dire *porte en arrière*.

[3] Gladwin (*ib.*), qui a aussi donné ce vers, a traduit mal à propos ici از, *de* (from) par *to* (à), ce qui dénature le sens.

[4] Les mots يخزن et خزّان sont dérivés de la même racine.

ce qui le concerne, il n'est pas de ceux qui la *retiennent* au sujet des affaires d'autrui. (Amrû'lcaïs [1].)

کچه هم په نهین لطف تیرا ورنه همیشه
وه کون هی جس شخص په تیرا نهین الطاف

Quoique tu ne me traites pas toujours avec *bonté*, quelle est la personne qui ne soit l'objet de ta *bienveillance?*

La troisième manière d'employer le *radd alujz alassadr*, رد العجز علی الصدر, consiste à placer le même mot au *arûz*, عروض et au *ujz*, عجز, c'est-à-dire à la fin des deux hémistiches du vers ; ce qui a lieu de façon à former encore trois variétés, comme précédemment [2]. Exemples :

ومن كان بالبيض الكواكب مغرما
فما زلت بالبيض القواضب مغرما

Tandis qu'un autre *recherche* la blancheur des belles à poitrine rebondie, moi je ne *recherche* autre chose que la blancheur des (épées) tranchantes. (Abû-Tamâm.)

اس سرو خوش ادا کون همارا سلام هی
اس یار بیوفا کون همارا سلام هی

[1] P. 31, l. XVII de l'édition de M. de Slane.

[2] Dans les exemples de simples répétitions, on verra que la rime est reportée au mot qui précède l'expression qui est répétée, expression qu'on nomme *radîf*, ردیف, ou *annexe*. Telle est, en effet, la règle.

Salut soit de ma part à ce charmant cyprès; *salut soit de ma part* à cette infidèle amie. (Walî.)

فمشعوف بآيات المثانى
ومفتون برنّات المثانى [1]

Il est affectionné pour les versets du *premier chapitre du Coran*, et charmé par les sons *des cordes* (du luth). (Harîrî, 48e séance.)

در عاشقى ودلبرى اى دلبر شيرين
من رنجه چو فرهادم وتو طرفه چو شيرين

O douce voleuse de cœur, tandis que moi je suis affligé dans mon amour comme Farhâd, toi, dans ta gentillesse, tu es charmante comme *Schîrîn.* (Abd ulwâcî Jabalî.)

مهلك فتنةٌ و منوّم ظلم
دولت حىّ لا ينام تو باد [2]

Que le bonheur de toi, le vivant *qui ne dort pas*, anéantisse le trouble et *endorme* l'injustice. (Mukhtarî.)

La quatrième manière d'employer la figure de mots dont il s'agit dans cette section consiste à placer, au commencement et à la fin du second hémis-

[1] Le premier مثانى est un substantif singulier qui signifie proprement la première surate du Coran, nommée *Fâtiha;* le second est le pluriel de مثنى qui est le nom de la seconde corde du luth à quatre cordes.

[2] Les mots منوم et ينام appartiennent à la même racine.

tiche d'un vers, le même mot dans une des trois catégories déjà citées. Exemples :

نه بر کوه سبزی نه درباغ شخ [1]
ملخ بوستان خورد ومردم ملخ

Il n'y avait ni verdure sur la montagne, ni branche dans le jardin ; *les sauterelles* dévoraient la campagne, et les hommes, *les sauterelles*. (Saadî, *Bostan*, l. I.)

من غم زبهر جان خورم ایشان زبهر نان
آری هموم خلق بقدر همم [2] نهند

Je suis en souci pour ma vie, tandis que d'autres le sont pour leur pain. Dieu proportionne en effet les *peines* des créatures à leur *énergie*. (Azraquî.)

Quelquefois les poëtes persans emploient cette figure aux deux hémistiches du vers, ainsi qu'on le voit dans les exemples suivants :

دل از هوات نه برم اگرچه رنج دلی
سر از وفات نه پیچم اگرچه درد سری

Je ne retire pas mon *cœur* de ton amour, quoique tu fasses le chagrin de *mon cœur*; je ne détourne pas *la tête* de la fidélité envers toi, quoique tu occasionnes mon mal *de tête*. (Azraquî.)

[1] Par contraction pour شاخ.

[2] هموم est le pluriel de هم *chagrin*; همم est le pluriel de همه, *courage, force, etc.*

على الله از يـــــــد دوران على الله
تـبـرّا از حـد دوران تـــــبـــــرّا

C'est en Dieu, oui *c'est en Dieu* qu'est *la délivrance*, oui *la délivrance* du poignet du temps et des peines dont il nous accable. (Khâcânî.)

SECTION XVI.

De la figure nommée *luzûm mâ lâ yalzam* لزوم ما لا يلزم, c'est-à-dire, tâche à laquelle on n'est pas obligé.

Cette figure, qui se rapporte à la rime, consiste à s'astreindre à employer avant le *rawî*, روى [1], ou ce qui le remplace, une lettre particulière pour le *caïd*, قيد [2] ou le *tacîs*, تاسيس [3]. Exemples :

فاما اليتيم فلا تقهر واما السايل فلا تنهر [4]

Quant à l'orphelin, ne le *maltraite* pas; et quant au mendiant, ne le *repousse* pas. (*Coran*, XLIII, 9, 10.)

[1] On nomme ainsi la dernière lettre quiescente de la rime قافيه. Ainsi, par exemple, dans les mots ايمان et عثمان le *rawî* est le *noun* final.

[2] On nomme ainsi la lettre quiescente qui se trouve avant le *rawi*, excepté l'*alif*, le *wâwu* et le *yâ* de prolongation. Ainsi dans les mots دزد et مزد le *ra* est le *caïd*.

[3] Tel est le nom de la lettre qui dans la rime est entre le *rawî* et un *alif* quiescent, lettre qu'on nomme دخيل. Par exemple, dans خاور, le *tacîs* est le و.

[4] Dans ce passage, on s'est astreint à employer la lettre ه, *ha*, avant le ر, *ra*, qui est mis pour le *rawî*; car le mot تنخر ou tout autre aurait rimé aussi bien avec تقهر.

شد برقع آن روی چو مه زلف شب آسا

سبحان قدیرا جعل اللیل لباسا [1]

Le voile de ce visage pareil à la lune, c'est sa chevelure *semblable* à la nuit. Béni soit Dieu qui a fait de la nuit *un vêtement !* (Isnâd.)

SECTION XVII.

De la suppression d'une lettre, حذف حرف.

Cette figure consiste à s'abstenir d'employer une lettre de l'alphabet dans une pièce de vers. C'est ainsi, par exemple, que Faquîr a évité de se servir de l'*alif* dans le rubâî suivant :

خورشید سپهر سروری ختم رسل

در مسلك عقل رهبر جزو وكل

در چشم خرد چیست رخش گلشن قدس

جبریل بود در چمنش یك بلبل

Mahomet est le soleil du firmament de la puissance, le sceau des prophètes, le conducteur général et particulier dans le sentier de la raison. Sa face n'est-elle pas, à la vue de l'intelligence, le jardin de la sainteté, jardin dont Gabriel est un rossignol ?

[1] Dans ce vers persi-arabe, ainsi que dans tout le gazal d'où il est tiré et qu'il commence, le poëte s'est astreint à employer un *alif* et un *sin* devant l'*alif* du *rawî*. Sans cela, il aurait pu faire rimer آسا avec پیدا , تنها , etc.

SECTION XVIII.

De l'emploi répété d'un ou de plusieurs mots particuliers.

Quelquefois le poëte s'astreint à employer dans chaque vers, ou même dans chaque hémistiche d'un poëme, un ou plusieurs mots particuliers. Je vais en citer quelques exemples :

1° Kamâl-i-Ismâîl a fait un cacîda où il a placé le mot موی, *cheveu*, dans chaque hémistiche. Voici les deux premiers vers de ce poëme :

ای که از هر سر موی تو دلی اندر است
یك سر موی ترا هر دو جهان نیم بها است
دهنت یك سر مویست بهنگام سخن
اثر موی شگافی تو در وی پیداست

O toi qui as un cœur accroché à chacun de tes *cheveux*, les deux mondes ne font que la moitié de la valeur d'un seul de tes *cheveux*. Ta bouche, lorsque tu parles, n'a que la largeur d'un *cheveu;* la trace d'une fente pareille à un de tes *cheveux* s'y manifeste seulement.

2° Kâtibî de Nîschâpûr a écrit un cacîda où on trouve à chaque hémistiche les deux mots شتر, *chameau*, et حجره, *chambre*. En voici le *matla*, مطلع, c'est-à-dire, le premier vers :

مرا غمر است شتر بارها بحجرهٔ من

شتر دلی نکنم غم کجا وحجرهٔ من

J'ai dans ma *demeure* (c'est-à-dire, en moi) des chagrins tels qu'on en chargerait des *chameaux*, mais je ne me livre pas au découragement (avoir un cœur de *chameau*); car le chagrin peut-il exister dans ma *demeure?*

3° On doit à Amîr Khusrau un cacîda dont chaque vers contient les quatre mots : پیل, *éléphant*, سپس, *vermisseau*, مگس, *mouche*, لکلک, *cigogne*. Voici un vers de ce poëme :

پیل تن شاهی وز اقبال بلندت دور نیست
گر سپس گردد پلنگ افگن مگس لکلک شکار

Tu es un roi à corps d'*éléphant*, et sous tes auspices fortunés, il n'est pas surprenant que le *vermisseau* renverse le tigre, et que la *mouche* fasse la chasse de la *cigogne*.

4° Enfin, Khâcânî, dans les neuf vers suivants, s'est attaché à mentionner *quatre* objets différents au second hémistiche de chaque vers :

جمع آمده بهر خدمت وپاس
ادریس ومسیح وخضر والیاس
بسته کمران چون حلقه قد خم
کیخسرو وسام وزال ورستم
مرسوم خورش هزار دربان
چون حاتم ومعن وسیف ونعمان

مستسقی جرعه وقت تعجیل
جیحون وفرات ودجلهٔ ونیل
با سنگ گهر بگاه احسان
جودی وجرا وقان وشهلان
روزی طلب آمده دمادم
دیو وملك وپری وآدم
در صورت جسمی آمده پاك
ارواح وعقول ونفس وادراك
از خشم ورضاش گشته مشهور
خلد وسقر وزمانی وحور
استاده بصلح وعدل باهم
آب وگل ونار وباد عالم

Édris, le messie, Khizr et Élie sont réunis pour le servir et l'honorer. Khusrau [1], Sâm, Zâl [2] et Rustam, s'étant ceint les reins, se tiennent courbés devant lui comme des gens à taille de cerceau. Des milliers de portiers, aussi distingués que Hâtim, Man, Saïf et Numân [3], en reçoivent leur nour-

[1] Ou plutôt Kaï-Khusrau, roi de Perse.

[2] Zâl est le père, et Sâm le grand-père de Rustam, le célèbre héros persan.

[3] Hâtim est trop connu pour qu'il soit nécessaire d'en rien dire. Man est un Arabe célèbre par sa bravoure et sa générosité. Saïf est un roi d'Yémen de la dynastie des Himyarites. Enfin Numân est un

riture. Le Jihûn [1], l'Euphrate, le Tigre et le Nil lui demandent au moment de la détresse une gorgée d'eau. Les monts Jûdî [2], Jarâ, Caucase et Schahlân [3], font le contre-poids des pierreries de sa libéralité. Les dives, les anges, les fées et les hommes le prient continuellement de leur assigner leur occupation journalière. Par lui les substances, les esprits, les âmes et les intelligences ont pris une belle forme corporelle. L'éternité, l'enfer, le temps et le paradis [4] sont les produits de sa colère ou de sa satisfaction... Par lui l'eau, la terre, le feu, l'air qui forment le monde, restent paisiblement ensemble dans un juste équilibre.

SECTION XX.

Du *mancût*, منقوط, ou *ponctué*, et du *gaïr mancût*, غير منقوط, ou *non ponctué*.

Quelquefois l'écrivain s'astreint à n'employer, dans un vers ou dans une phrase en prose, que des lettres avec des points diacritiques, lettres nommées *mancût*, منقوط, c'est-à-dire *ponctuées*, ou, *vice versa*, de n'employer que des lettres sans points diacritiques,

roi de Hirah en Irac, qui se fit, dit-on, chrétien et se retira du monde.

[1] C'est-à-dire l'Oxus ou le Bactrus.

[2] Les Orientaux appellent ainsi les monts Gordiens, en Arménie, où, selon la tradition, l'arche de Noë s'arrêta.

[3] Trois autres montagnes d'Asie.

[4] Proprement les houris.

lettres nommées *gaïr mancût*, غير منقوط, c'est-à-dire *non ponctuées*, ou, enfin, de se servir alternativement de lettres ou de mots écrits de ces deux façons, ce qu'on nomme *ractâ*, رقتاء[1], et *khaïfâ*, خيفاء[2]. Voici un exemple de l'emploi de lettres ponctuées seulement :

بخشش فيض ببينى زين جشن
جنبش غيظ نبينى زين جشن،

Par cette fête tu reçois le don de la grâce, et non le mouvement de la colère.

Voici actuellement un vers entièrement composé de lettres non ponctuées, vers qui est extrait d'un cacîda écrit en entier de cette manière par l'auteur du *Hadâyic ulbalâgat :*

كحل مردم گرد راه دلدل رهوار او
مهر ومهرا مردمك هواره دارد سرمه سا

La poussière du chemin que parcourt son coursier [3] agile est un collyre pour les humains. Cette poussière sert même de surma à la prunelle du soleil et de la lune.

Voici un exemple du *ractâ*, c'est-à-dire de l'emploi alternatif d'une lettre ponctuée et d'une lettre non ponctuée :

[1] On donne proprement ce nom au léopard ou à tout autre animal dont la robe est tachetée de noir sur du blanc ou *vice versa.*

[2] On nomme proprement ainsi une femme qui a un œil noir et l'autre bleu.

[3] Duldul, le cheval d'Alî

زلف سیه تو جان من دزدیدی
ای دزد ندیدیم چو تو جان دزدی

Les noires boucles de tes cheveux ont enlevé mon cœur, ô larron! je n'ai jamais vu un voleur de cœur pareil à toi.

Enfin, voici un exemple du *khaïfâ*, c'est-à-dire de l'emploi alternatif d'un mot composé de lettres ponctuées et d'un mot sans lettres ponctuées :

علم بینش دهد ببین دلرا
روح جنبش دهد ببین گلرا

La science, sache-le bien, donne au cœur le discernement, comme le souffle du vent, sache-le bien, donne à la rose son balancement.

SECTION XXI.

Du *mucatta*, مقطع ou *disjoint*, et du *muassal*, موصل ou *joint*.

De ces deux figures de mots, la première consiste à n'employer dans un vers que des lettres disjointes, *mucatta*, مقطع, c'est-à-dire qui ne se lient pas entre elles; la seconde, à n'employer, au contraire, que des lettres jointes, *muassal*, موصل, c'est-à-dire qui se lient entre elles.

Dans les vers suivants de Jâmî, le premier est composé de lettres non jointes, le second de lettres jointes de deux en deux, le troisième de lettres

jointes de trois en trois, le quatrième de quatre en quatre, et le cinquième de cinq en cinq :

رخ زرد دارم زدوری آن دُرّ
زده داغ دردم درون دل آذر
چو من کاست گوئی شب فرقت تو
مهء نو که باشد بدین گونه لاغر
خطت خضر وجعد نجت مشك بید
تنت سیم ولعل لبت تنگ شکر
بجنت منعم مقیم محبت
بهشت مخلد نصیب مخفر
بلبها مسیحی بگفتن فصیحی
بطلعت صبیحی بگیسو معنبر

J'ai le visage pâle à cause de l'absence de cette perle, et le feu du chagrin a marqué mon cœur de l'empreinte de la brûlure.

On dirait que, dans la nuit de ton absence, la lune a diminué comme moi, et est devenue petite et maigre.

Tes poils follets rappellent Khizr [1], tes boucles de cheveux tortillées ressemblent au saule musqué. Ton corps est de l'argent [2], le rubis des lèvres de ta petite bouche est du sucre.

[1] Le patron de la jeunesse, parce qu'il est le gardien de l'eau de la vie, c'est-à-dire de la fontaine de jouvence. On le représente avec une longue barbe et vêtu de vert.

[2] Quant à la blancheur.

Le paradis de l'éternité est un avantage méprisable pour celui qui habite le jardin délicieux de l'amour.

Par tes lèvres tu es le messie, et l'éloquence se manifeste par tes discours ; la beauté se déploie dans ton aspect, et tes cheveux sont parfumés d'ambre.

SECTION XXII.

Observations sur la prose rimée.

Sukâkî fait observer, avec raison, dans son Traité sur la rhétorique, que la rime existe en prose comme en poésie. Or, on distingue trois sortes de prose rimée, nommées *mutarraf*, مطرف [1], *mutawâzî*, متوازى [2] et *muâzana*, موازنه [3]. On nomme *mutarraf* la prose dans laquelle on emploie, à la fin des membres de phrases, des mots différents quant au *nombre*, وزن [4], mais identiques quant au *rawî* ou plutôt aux lettres finales qui forment la rime. Exemple :

ما لكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا

Qu'avez-vous ? Pourquoi ne pas espérer en la *bonté* de Dieu,

[1] Nom de patient de طرّف, *tinxit (digitos) extremos (mulier)*, etc.

[2] C'est-à-dire parallèle.

[3] C'est-à-dire cadencé.

[4] Par le nombre, il faut entendre ici la mesure prosodique ; ainsi il n'est pas nécessaire pour qu'un mot ait le même nombre que l'autre, qu'il ait les mêmes voyelles brèves. Par exemple, les expressions ميكم et شب نيم ont le même nombre. Ces mots forment, en effet, ce qu'on nomme dans la prosodie latine un *amphimacre*, c'est-à-dire, ils se composent d'une brève entre deux longues, ce qui est représenté, dans la prosodie arabe, par le mot mnémonique *fâïlun*, فاعلن.

qui vous a créés *différents les uns des autres?* (*Coran*, LXXI, 12, 13.)

La prose nommée *mutawâzî* est celle dans laquelle on emploie, à la fin des membres de phrase, des mots pareils quant au nombre وزن, et au *rawî*. Exemple :

فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة

Il y aura des lits *élevés* et des coupes *préparées*. (*Coran*, LXXXVIII, 13, 14.)

On peut même construire deux membres parallèles d'une phrase, de telle façon que les mots qui les composent correspondent symétriquement les uns aux autres, avec le même nombre, وزن, et la même finale, روى. C'est ce qu'on nomme *tarsî*, ترصيع [1]. En voici un exemple :

فهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه ويقرع الاسماع بزواجر وعظه

Il enrichissait les phrases de sa prose rimée des perles de sa diction, et il frappait les oreilles par les instructions de ses avis. (Harîrî, 1re séance.)

Enfin, la prose nommée *muwâzana* est celle dans laquelle on emploie, à la fin des membres de phrase[2],

[1] Ce mot signifie proprement « enchâsser des pierreries. » Il est inutile de dire qu'on peut composer de la même manière deux hémistiches d'un vers.

[2] Et dans les deux hémistiches d'un vers.

des mots pareils quant au nombre; mais différents quant à la finale, et par conséquent ne rimant pas ensemble. Exemple :

ونمارق مصفوفة وزرابى مبثوثة

Il y aura des coussins *mis en ordre*, et des tapis *étendus*. (*Coran*, LXXXVIII, 15, 16.)

On peut aussi n'employer dans deux membres parallèles d'une phrase que des mots semblables quant au nombre, mais différents quant à la finale. Ce genre d'allitération est au *muwâzana* ce que le *tarsî* est au *mutawâzî*. On le nomme spécialement *mumâçala*, مماثلة, ou *semblable*[1]. En voici un exemple :

وآتيناهما الكتاب المبين وهديناهما الصراط المستقيم

Nous leur donnâmes (à Moïse et à Aaron) le livre qui manifeste clairement nos volontés, et nous les dirigeâmes dans la voie droite. (*Coran*, XXXVII, 117, 118.)

On nomme *prose rimée en vers*, مسجع نظمى, les poëmes dont les vers ont chacun trois rimes particulières, et une quatrième qui est commune à toute la pièce. En voici un exemple tiré de la onzième séance de Harîrî :

[1] Tel est, du moins, l'avis de l'auteur du Talkhîs; mais Sukâki, dans son *Miftâh ululûm*, le considère comme reutrant dans le *tarsî*, quoique, en effet, il en diffère.

ايا من يدّعى الفهم الى كم يا اخا الــوهم
تعبّى الذنب والذمّ وتخطى الخطــا الجــمّ

ستذرى الدم لا الدمع اذا عاينت لا جمــع
يقى فى عرصة الجمــع ولا خــال ولا عــمّ

فكم من مرشد ضــلّ ومن ذى عــزّة ذلّ
وكم من عالم زلّ وقال الخطب قد طــمّ

فبادر ايها الغُمر لما يحــلــو بــه المُــرّ
فقد كاد يهى العُمر وما اقلعت عــن ذمّ

وجانب صعر الخدّ اذا ساعــدك الجــدّ
وزمّ اللفظ ان فدّ فما اســعــد من زمّ

ورش من ريشه انحصّ بما عمّ وما خــصّ
ولا تاس على النقص ولا تحرص على اللــمّ

O toi qui t'enorgueillis de ton intelligence, jusqu'à quand, ô mon frère, en proie à tes idées vaines, accumuleras-tu des fautes et des actions blâmables, et commettras-tu de nombreux péchés ?

Tu ne pleurerais pas seulement; mais tu répandrais des larmes de sang, si tu pensais qu'au jugement dernier, ni entourage, ni parents, ni amis ne seront d'aucun secours.

Dans ce jour redoutable, combien de guides qui se trouveront égarés; combien de personnes illustres qui seront avilies; combien de savants qui avoueront leur ignorance et reconnaîtront la gravité de la circonstance.

Jeune homme sans expérience, hâte-toi d'adoucir l'amertume de tes mauvaises actions, par le miel (du repentir et des bonnes œuvres). Le mur de la vie est sur le point de crouler, et tu n'as pas mis fin à tes mauvaises actions.

Garde-toi de la fierté, quand la fortune te favorise. Sache retenir tes paroles : heureux celui qui en est le maître.

A celui qui est dans le besoin, donne beaucoup si tu es riche, donne encore si tu es pauvre. Ne sois pas triste lorsque tu éprouveras des pertes, et ne désire pas amasser (des richesses [1]).

SECTION XXIII.

Des vers à double et à triple rime.

On nomme *à double rime*, ذو قافيتين, un vers dont les hémistiches se terminent chacun par deux mots qui riment ensemble. Exemple :

عقل وفرمان کشیدنی باشد

عشق وایمان چشیدنی باشد

C'est à la fois raison et obéissance ; amour et sentiment de foi. (Sanâî).

Les poëtes mettent même quelquefois trois rimes à leurs vers. Exemple :

فیض او در صفا سکینهٔ روح

فضل او در وفا سفینهٔ نوح

Sa grâce est par sa pureté le repos de l'âme ; sa générosité est par sa sûreté l'arche de Noë. (Sanâî.)

[1] Extrait de ma traduction inédite de Harîrî.

D'autres fois on met le *radif*, رديف [1], entre deux rimes et on nomme alors les vers ainsi composés : *vers à deux rimes avec interstice*, ذو قافيتين مع الحاجب. Voici, comme exemple, un rubâî de Muazzî[2] :

ای شاه زمین بر آسمان داری تخت
سست است عدو نه تو گمان داری سخت
حمله سبك آری وگران داری لخت
پیری تو بدانش وجوان داری بخت

O roi de la terre, tu as posé ton trône au ciel. Ton ennemi est faible, ne le crois pas fort. Il suffit que tu l'attaques légèrement avec ta lourde massue. Ta vieillesse est expérimentée, et ta fortune a la vigueur de la jeunesse.

SECTION XXIV.

Des compositions bigarrées متلوّن.

On nomme *mutalawan*, متلون, ou *bigarrés*, *variés de couleurs*, les vers composés de telle sorte qu'on peut les lire sur plusieurs mètres différents. Ainsi le

[1] Ainsi qu'on l'a vu plus haut, on nomme *radif* le mot ou les mots répétés à la fin d'un vers, et qui ne comptent pas pour la rime.

[2] Amîr Muazzî, déjà cité dans mon troisième extrait, et dont le nom a été écrit mal à propos Mazî, est un célèbre poëte persan qui est, entre autres, auteur d'un livre de morale religieuse intitulé سلوان المطا, c'est-à-dire « la consolation de la grâce, » livre sur lequel d'Herbelot donne quelques détails.

masnavî d'Ahlî de Schirâz, intitulé *Sihr-i halâl*, c'est-à-dire *la magie permise*, peut se scander de deux manières différentes [1]. En voici quelques vers, où l'on remarquera, en outre, de doubles rimes et des allitérations :

ای شده درخانهٔ جان منزلت
خانهٔ جان یافته زان منزلت
ای شده مهر رخ تو زین چرخ
چرخ ازآن آمده درعین چرخ
شد دل وجان بندهٔ روی حسن
مظهر خلق خوش وخوی حسن
دیده حق اندر دم قربان حسین
یافته ازعالم قربان حسین

O toi qui as pris pour habitation la maison de mon cœur, laquelle a acquis par là de la dignité!

O toi dont la face est comme le soleil, l'ornement du firmament, qui en a reçu son mouvement circulaire!

[1] En effet, les vers qui composent ce poëme peuvent se scander à la fois sur le mètre nommé *raml-i muçaddas mahzûf*, qui se compose des pieds فاعلاتن فاعلاتن فاعلن, c'est-à-dire de deux épitrites deuxièmes et d'un amphimacre, et sur le mètre nommé *sarí mutauwí makschûf*. qui se compose des pieds مفتعلن مفتعلن فاعلن ou de deux coriambres et d'un amphimacre. Voici le premier hémistiche de ces vers en caractères latins, scandé des deux manières :

āï schŭdāh dār | khānā-ī jān | mánzălāt
āï schŭdăh dār | khānă-ĭ jān | mānzălāt

Mon cœur et mon âme sont les esclaves du visage de Haçan, en qui se sont manifestés la douceur du caractère et un aimable naturel.

Dieu a vu, au moment du sacrifice de Huçaïn [1], qu'il recevait du monde un digne sacrifice.

Le vers suivant, de Salmân Sâwajî, peut être scandé de trois [2] façons différentes; et, par un autre tour de force, il se compose de lettres jointes, موصل, de deux en deux :

لب تو جامی لولو خط تو مرگز لاله

شب تو حامل کوکب مه تو با خط هاله

Tes lèvres sont une coupe de perles. Auprès de tes poils follets se déploie la tulipe (de tes jours). Tes sourcils, noirs comme la nuit, dominent les étoiles (de tes yeux). La lune de ton visage est entourée du halo de tes cheveux.

SECTION XXV.

Du تلميح *talmîh* ou allusion.

Cette figure consiste à employer dans les vers un mot qui rappelle un fait célèbre, ou qui fasse allusion à une chose mentionnée dans les livres classiques, ou connu dans tous les cas des gens let-

[1] C'est-à-dire de sa mort ou, pour parler comme les musulmans, de son martyre.

[2] C'est-à-dire selon les mètres nommés *raml-i muçamman makhbûn, hazaj-i muçamman makhbûn* et *mujtas-i muçamman makhbûn*, qui se composent, le premier de quatre petits ioniens, le second de quatre épitrites premiers, et le troisième d'un double ïambe et d'un petit ionien répétés.

trés. Ainsi, dans le vers suivant de Khâcânî, il est fait allusion au ancâ [1] qui nourrit Zâl, père de Rustam :

آن ره روم که توشه زوحدت طلب کنم
زال زرم که نام بعنقا بسر آورم

Je parcours un chemin pour lequel je demande le viatique de l'unité divine. Comme Zâl, fils de Zar, j'invoque le nom du ancâ.

Le vers suivant, de Saudâ, offre une allusion à Joseph, qui fut vendu en Égypte [2] :

دکهلائی جاکرتو تجهی مصر کا بازار
پروهان کوئی خواهان نهین اس جنس گرانکا

On te montre le bazar de Memphis; mais il n'y a personne pour acheter l'objet précieux qu'on y voit.

SECTION XXVI.

Du *Siyâc uladâd*, سياق الاعداد, ou réunion simultanée de plusieurs objets.

La figure qu'on nomme ainsi consiste à réunir, sous un même point de vue, différents objets. Exemple :

[1] Le ancâ ou simurg est un oiseau fabuleux que personne n'a jamais vu et qui, à cause de cette circonstance, est donné comme un emblème de Dieu. (Voyez, dans les Oiseaux et les fleurs, l'allégorie qui porte ce titre et les notes qui l'accompagnent.)

[2] Conf. *Genèse*, XXXVII, 36.

مطربا سوی چمن وقت گل آهنگ تو کو
صوت تو نغمهٔ تو بربط تو چنگ تو کو

O musicien! que sont devenus tes projets de promenade dans le jardin, au temps de la rose? Où sont ta voix, ton chant, ton luth, ta harpe? (Amîr Khusrau.)

دل هر دو جهان سه بار پیمود
یك اهل درین میان ندیدست

Mon cœur a arpenté trois fois les deux mondes; et il n'y a vu personne d'honorable. (Khâcânî.)

SECTION XXVII.

Énumération des qualités, تنسیق الصفات.

Cette figure consiste à donner successivement à un objet les qualités qui lui conviennent. Exemples:

هو الله لا اله الا هو الملك القدوس السلام المومن
المهيمن العزيز الجبار المتكبر

C'est Dieu, le Dieu unique, le roi saint, sauveur, fidèle, préservateur, excellent, victorieux, suprême. (Coran, LIX, 23.)

پاك دندان تیز تك آهخته گردن خرد گوش
سخت سم محکم قوایم پهن پشت آگنده یال

Ce cheval a de blanches dents, une vive allure, un cou droit, de petites oreilles, un dur sabot, des pieds solides, une large croupe, une épaisse crinière. (Amîr Muazzî.)

SECTION XXVIII.

Du *tauschîh*, توشيح [1], ou acrostiche.

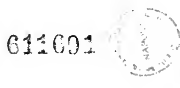
Cette figure consiste à composer un poëme de telle façon que les lettres initiales de chaque vers, étant mises l'une après l'autre, forment un vers, un hémistiche, une phrase ou un mot. Quelquefois aussi ce sont des lettres médiales, où les lettres finales qui, étant réunies, forment un sens. Voici deux vers urdûs, dont les premières lettres des hémistiches forment le mot persan دوست, *ami* :

درد وغم داغ هجر رنج فراق
وقف دل بليه حوصله دلكا
سخت پڑى هى اب كهون كس سى
تجه سوا هجر مين گله دلكا

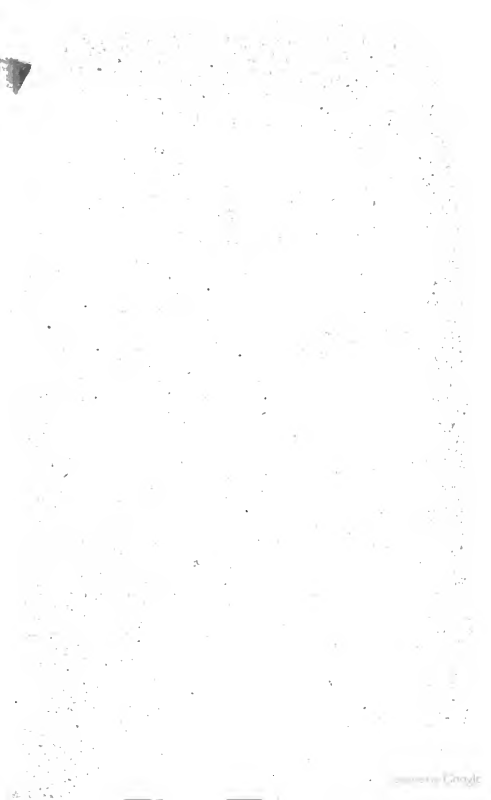
* Ma peine et mon chagrin proviennent de la blessure de la séparation, de la douleur de l'absence. Le repos du cœur, c'est l'affliction. Voilà ce qu'il désire. A qui pourrai-je faire entendre cette dure vérité? Sans toi, dans l'absence, il n'y a pour le cœur que la plainte.

On peut rapporter à cette figure le *muschajjur*, مشجر, c'est-à-dire le vers en forme d'arbre, le *mudauwar*, مدور, vers en cercle, le *murrabba*, مربع, vers en carré, etc. qui ne sont, de l'aveu même de l'auteur persan, que des jeux d'enfants.

[1] Ce mot signifie proprement « mettre une ceinture nommée *wischâh*, » وشاح.







LA RHÉTORIQUE

DES

NATIONS MUSULMANES,

D'APRÈS LE TRAITÉ PERSAN

INTITULÉ HADAYIC UL-BALAGAT,

PAR

M. GARCIN DE TASSY,

MEMBRE DE L'INSTITUT, ETC. ETC.

CINQUIÈME ET DERNIER EXTRAIT.



PARIS.

IMPRIMERIE ROYALE.

M DCCC XLVIII.

EXTRAIT DU JOURNAL ASIATIQUE.

CAHIER DE NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1847.



LA RHÉTORIQUE

DES

NATIONS MUSULMANES,

D'APRÈS LE TRAITÉ PERSAN

INTITULÉ

HADAYIC UL-BALAGAT.

(5e ET DERNIER EXTRAIT.)

IIIe PARTIE.

DES ÉNIGMES, معما, ET DE TOUT CE QUI CONCERNE LES COMBINAISONS ÉNIGMATIQUES[1].

On nomme *muamma*, معما (énigme), un discours qui désigne un mot par différentes indications rela-

[1] Cette partie de la rhétorique musulmane, la plus obscure de toutes, et à la vérité la moins utile, n'a pas été reproduite dans la version hindoustani du Hadâyic. J'aurais dû imiter peut-être Imâm-Bakhsch, et ne pas la donner non plus en français, à cause de la difficulté qu'il y a de développer d'une manière intelligible ces théories compliquées, et surtout parce que l'auteur a souvent négligé d'expliquer

tives aux lettres, دلالات حرفی, ou par des allusions relatives à la prononciation, اشارات لفظی. Cette figure a surtout lieu en poésie, mais cependant elle est aussi employée dans la prose. Quelquefois l'énigme n'a pas pour objet un nom seulement, mais une expression entière.

Il faut d'abord se rappeler que les lettres ont trois valeurs : celle de prononciation, لفظی, la valeur alphabétique, رقمی, et la valeur numérale, عددی. Ainsi les indications et les allusions énigmatiques, دلالات واشارات معمائی, ont trait à ces trois choses.

On distingue quatre espèces d'énigmes, معمّا, d'après leur degré de perfection ou d'imperfection. La première, qui est la plus parfaite, est celle dans laquelle on indique les lettres du mot, حروف اسم, ainsi que leur arrangement, ترتیب حروف; les motions ou points voyelles, حرکات, et l'absence de ces motions, سکنات, comme, par exemple, dans le vers suivant, sur le mot Haçan :

در بر حسن از برای نام نیکوئ تو دل
از سکون بگذشت وزد بر حد فیروزی بفتح

Mon cœur, en vue de ton beau nom, laisse le *jazm* du mot *husn*, et le remplace avec bonheur par un *fatha*.

les exemples qu'il donne, exemples dont il est ainsi quelquefois difficile d'apprécier la justesse. Mais cette partie de la rhétorique *musulmane*, étant généralement inconnue en Europe, j'ai cru devoir la mettre en lumière, toute ridicule qu'elle puisse paraître ; seulement, j'ai souvent abrégé l'ouvrage que j'ai pris pour base de mon travail.

Ce qui signifie simplement que de حسّن il faut faire حسَن.

La deuxième espèce consiste à indiquer les lettres d'un mot et leur arrangement, mais sans désigner les motions ou leur absence. Cette seconde espèce n'est pas dépourvue de perfection, et c'est à elle qu'appartiennent la plupart des énigmes, car l'indication des points voyelles n'est pas nécessaire pour l'intelligence de l'énigme.

La troisième espèce consiste à indiquer la matière du mot, مادهٔ اسم, mais non l'arrangement des lettres. L'énigme de cette catégorie n'est pas exempte de défaut خالى از نقصان نيست.

Enfin, la quatrième espèce, qui est décidément défectueuse, consiste à indiquer sommairement, دلالت اجمالى, la totalité des lettres d'un nom, mais sans désignation spéciale d'aucune lettre. Tel est le vers suivant sur le mot شمس, *soleil.*

يگانهٔ زدو عالم گزيده ام كه سه حرف
كه چار صد بشمار است نام آن يارم

J'ai choisi dans les deux mondes (le céleste et le terrestre) un être unique dont les trois lettres, qui valent 400[1], forment le nom de mon amie.

On nomme *uçûl*, اصول, *fondement*, les portions essentielles du vers où est exprimée l'énigme, et les

[1] En effet, la valeur numérique du *schin* (première lettre du mot شمس) est 300, celle du *mîm* 40, et celle de *sin* 60, ce qui fait 400.

portions qui ne sont pas essentielles se nomment *lawâhic*, لواحق, *accessoires*. De plus, les *uçûl* sont de deux sortes, les *uçûl-i macauwama*, اصول مقوّمه, ou les *fondements constitutifs*, c'est-à-dire les parties du vers qui se rapportent à la matière même du nom, et les *uçûl-i mutammama*, اصول متمّمه, c'est-à-dire les *fondements de perfectionnement*, lesquels ont rapport à sa forme parfaite.

Dans les parties accessoires, لواحق, du vers qui renferment l'énigme, on distingue aussi celles qui sont en accord et en convenance avec les fondements, اصول, et qu'on nomme *lawâhiqu-i muhassina*, لواحق محسّنه, c'est-à-dire *accessoires embellissants*; celles qui s'en écartent et qu'on nomme *lawâhiqu-i muschauwischa*, لواحق مشوشه, c'est-à-dire *accessoires embarrassants*; enfin, celles qui n'ont ni l'une ni l'autre de ces qualités, et qu'on nomme *lawâhiqu-i sâlima*, لواحق سالمه, c'est-à-dire *accessoires indépendants*.

Il résulte de ce qui précède, que les lettres et les mots qui sont employés dans l'énigme, appartiennent à une des cinq classes suivantes, à savoir : 1° *fondements*, اصول, constitutifs, ou 2° perfectionnants; 3° *accessoires*, لواحق, embellissants; 4° embarrassants; 5° indépendants.

Lorsque le but de l'énigme est d'indiquer un mot, elle peut avoir trait à quatre différentes choses : 1° à la matière du mot, c'est-à-dire aux lettres qui le composent; 2° à sa forme parfaite,

c'est-à-dire à l'arrangement de ses lettres; 3° à la correction de son orthographe, c'est-à-dire à la mention exacte des motions de ses lettres ou de leur absence; 4° enfin à faciliter l'intelligence des deux premières choses. Ainsi il y a quatre manières de faire usage de l'énigme; en d'autres termes, il y a quatre *procédés*, عمل[1], à y employer : 1° le *productif*, تحصيلى; 2° le *perfectif*, تكميلى; 3° l'*accessoire*, تذييلى; 4° le *facilitant*, تسهيلى. Or, comme en réalité ce dernier n'est destiné qu'à venir en aide aux deux premiers, nous en traiterons d'abord.

CHAPITRE Ier.

DES PROCÉDÉS FACILITANTS, اعمال تسهيلى.

On en distingue quatre différents : l'*inticâd*, انتقاد[2]; le *tahlîl*, تحليل[3]; le *tarkîb*, تركيب[4]; et le *tabdîl*, تبديل[5].

On entend, par l'*inticâd*, la désignation de quelques parties du mot, comme devant être l'objet d'un changement; or, par ces parties du mot, il faut entendre le commencement, le milieu ou la fin. S'il s'agit du commencement, il est désigné par un des mots *tête*, سر; *bord*, لب (lèvre); visage, رخ (joue);

[1] Ce mot, dont le pluriel est اعمال, signifie proprement *acte*, *action*; mais il se prend ici dans un sens particulier comme terme technique.

[2] Ce mot signifie proprement *toucher une somme d'argent*.

[3] A la lettre, *l'action de délier*.

[4] *Arrangement*.

[5] *Changement*.

commencement, مبتدا; *premier*, اول; *couronné*, تاج ou افسر, et كلاه, et autres mots qui peuvent indiquer le commencement. S'il s'agit de la partie du milieu, on la désigne par les mots *cœur*, دل; *cerveau*, *cervelle*, *noyau*, مغز; centre, مركز; milieu, ميان ou وسط, etc. Enfin, s'il s'agit de la fin du mot, on la nomme *pied*, پا, ou قدم; *fin*, پايان ou انجام, etc.

On désigne aussi le commencement et la fin d'un mot par les expressions : *le premier jour de la lune*, غره et *le dernier*, سلخ; *l'apogée*, اوج et *le périgée*, حضيض; *la montée*, فراز et *la descente*, نشيب; *le haut*, بالا et *le bas*, زير; *la partie limpide*, صافى et *le résidu*, دردى; *la branche*, شاخ et *la racine*, بيخ; *le milieu*, جيب et *le pan de la robe*, دامن, etc.

On se sert aussi des mots qui expriment ce qui entoure une chose, comme *peau* پوست, *vêtement* جامه, etc. pour indiquer le commencement et la fin d'un mot, comme on le voit dans le vers suivant sur *Muça*, موسىٰ, Moïse.

پوست از مدعى ومغز از دوست
خواه كين مغز آمد وآن پوست

C'est ici la peau [1] du *muddaï* (ennemi) et la moelle [2] du *dost* (ami); ce dernier mot est en effet la moelle, et le premier la peau.

[1] C'est-à-dire le *mim*, qui commence, et le *yé*, qui termine ce mot. Le mot موسى commence et finit en effet par ces deux lettres.

[2] C'est-à-dire les deux lettres médiales de دوست, à savoir le *waw* et le *sin*.

Si l'on a à désigner plusieurs lettres du milieu, on les nomme *cœurs*, دلها, *centres*, مرکزها, etc. ainsi qu'on le voit dans le vers suivant sur le nom de Sâbit, ثابت.

رقیب خواست که یابد زنام دوست خبر
چو در ثبات دو دل بود گشت زیر وزبر

Si celui qui épie mes actions veut connaître le nom de celle que j'aime, qu'il prenne le mot *Sibât*, ثبات, qui a deux cœurs[1], et qu'il les mette devant-derrière[2].

On se sert quelquefois, pour exprimer les trois lettres radicales d'un mot, des lettres employées à cet effet par les grammairiens arabes, c'est-à-dire du *fé*, ف, du *aïn*, ع et du *lam*, ل[3]. D'autres fois, on emploie un des mots کنار, گوشه, سوی, جانب, *côté*, pour exprimer tantôt la première, tantôt la dernière lettre d'un mot, comme on le voit dans le vers suivant sur le mot *Adam*, آدم[4].

ای دل خسته شکایت مکن از قسمت خویش
میرسد جانب ما ناوك خوبان کم و بیش

[1] C'est-à-dire les deux lettres médiales du mot ثبات, à savoir l'*alif* et le *bé*.

[2] En effet ثبات a une première lettre qui est *sé*, ث, et une dernière qui est *té*, ت, puis deux lettres médiales, qui sont *bé*, ب, et *alif*, ا; or, si vous mettez l'*alif* devant le *bé*, vous avez ثابت, qui est le mot de l'énigme.

[3] Ces trois lettres forment le mot فعل, qui sert de paradigme à la troisième personne du prétérit du verbe arabe, laquelle est considérée comme la racine, non-seulement des autres temps et personnes des verbes, mais de tous les dérivés nominaux.

[4] Ce mot signifie aussi homme.

O mon cœur blessé par l'amour, ne te plains pas de ton sort, puisque les cils des belles arrivent plus ou moins de mon côté[1].

On entend par *tahlîl*, تحليل, l'emploi d'une expression qui ne forme qu'un mot dans le sens du poëme, mais qui, dans un sens énigmatique, se sépare en plusieurs mots. Le vers suivant sur le mot *khurram*, خُرّم, en offre un exemple :

صـــــان راح روح پـــــرور در خمـــــار
نيســـت چـــون دُردی دَردت ســـاز کار

Le vin pur qui nourrit l'esprit dans une agréable ivresse n'est pas le vin plein de lie qui t'incommode.

Dans ce vers, le mot خمار, qui est l'anagramme de خرم, forme un tahlîl en deux parties, à savoir خم, *courbé* et آر, impératif de آوردن, *apporter*.

Le mot مازندران, *mazandarân*, qui est le nom d'une province de Perse, et dans lequel on trouve l'anagramme du mot امان, offre un exemple d'une allusion énigmatique par un tahlîl en quatre parties, à savoir ما, *nous*; زن, *femme*; در, *dans*, et آن, *cela*.

Le tarkîb est le contraire du tahlîl. C'est réunir dans un sens énigmatique plusieurs mots en un seul.

[1] A la lettre *au côté du mot* ما. Par là l'auteur entend l'*alif*, qui commence le mot أدم. J'ai considéré le mot ما comme étant le pronom possessif de la première personne au pluriel, et c'est ainsi que j'ai traduit *de mon* (*notre*) *côté*. On peut aussi le prendre, selon l'auteur du *Haddyic*, pour le substantif arabe ما, *eau*. Dans tous les cas, le jeu de mots est identique.

Le vers suivant sur le mot *beg*, بیك, en offre un exemple :

گرچه درپیش رقیبان با من دلخستهٔ یار
هست از بیگانها لیك آن ندارد اعتبار

Quoique mon amie paraisse fâchée contre moi devant mes rivaux, toutefois elle n'a pas de considération pour ces étrangers.

Des deux mots بیگانها لیك se forme le mot نهال, *rejeton*, etc. que le poëte a en vue énigmatiquement. Quant au mot بیگ, qui est le sujet du vers, il fait partie du premier mot.

Enfin, on entend par le *tabdîl* le changement d'une lettre d'un mot en une autre. On donne le nom technique de *fâcid*, فاسد, *altérée*, à la lettre qui est changée, et celui de *kâïn*, کائن, *existante*, à celle qui la remplace. Le rubâï suivant sur le mot فصیح, *éloquent*, offre un exemple de cette figure :

مبداد رقیب آن سهی قدرا پند
کاندر رخ هرکس چو گل از ناز مخند
از حد چو بشد نصیحت آن شوخ گره
برگوشهٔ ابرو زد وسر پیش افکند

Mon rival a recommandé à cette belle à la taille svelte de ne pas sourire gracieusement à tout le monde comme la rose. Cet avis étant très-rigoureux, l'agaçante beauté a bouclé et tortillé l'extrémité de ses sourcils.

Par l'extrémité du sourcil, il faut entendre la lettre *noun* du mot نصيحت, et par le tortillement (à la lettre « le nœud ») que la belle y fait, il faut entendre le changement du *noun* en *fé*[1] dans ce mot, qui devient ainsi فصيح, en retranchant en outre le *té* final.

CHAPITRE II.

DES PROCÉDÉS PRODUCTIFS, اعمال تحصيلى.

Il y en a huit : le *tansîs*, تنصيص (explication) et le *takhsîs*, تخصيص (détail) ; le *tasmiya*, تسميه (indication du nom) ; le *talmîh*, تلميح (allusion) ; le *tarâdaf*, ترادف (annexion, mention successive), et l'*ischtirâk*, اشتراك (association) ; le *kinâya* كنايه (métonymie) ; le *tashif* تصحيف (jeu d'écriture) ; l'*istiâra*, استعاره (trope) et le *taschbîh*, تشبيه (comparaison) ; enfin le *hiçâb*, حساب (calcul).

Le *tansîs* est le nom qu'on donne à la mention de quelques lettres ou de toutes les lettres d'un mot ; le nom de *tahksîs* est réservé à l'indication qu'on fait de ces lettres d'une manière quelconque.

Le vers suivant sur le mot كريم (généreux) offre un exemple du premier cas :

كريم وخنده ميكند دشمن
نام جويد شرف زكردهٔ خويش

Il rend, *par sa belle conduite*, son ennemi généreux (karîm) et riant ; il cherche, pour renommée, l'illustration de ses actes.

[1] On sait que les lettres de l'alphabet arabe ont chacune un nom : *alif*, الف ; *bâ*, باء ; *tâ*, تاء, etc. C'est de ce nom qu'il s'agit ici.



Le vers suivant sur le mot بهار (printemps) offre un exemple du second cas :

روی تو گل وروضهٔ حسنت بستان
نام تو بهاری که ندارد پایان

Ton visage est une rose et le jardin de ta beauté un parterre ; ton nom est un printemps qui n'a pas de terme.

2° Le *tasmiya* consiste à désigner par leur nom les lettres qu'on veut indiquer dans un mot. Le premier élément des noms des lettres se nomme *muçammaé ân ism*, مسمّای آن اسم, c'est-à-dire la lettre que nomme ce nom, et les lettres accessoires sont appelées *baïyinât-i ân harf*, بینات آن حرف, c'est-à-dire ce qui développe cette lettre. Ainsi, par exemple, dans le mot كاف, qui est le nom de la lettre ك, la première lettre est celle que nomme ce nom, مسمّای آن حرف, et les deux dernières en sont les développements, بینات آن حرف. D'après cela, le procédé du *tasmiya* peut avoir lieu de trois manières : 1° en désignant le mot par le nom de ses lettres ; 2° par leur description ; 3° par ses lettres accessoires ou de développement. Cette dernière espèce de *tasmiya* a été imaginée par le célèbre rhétoricien Scharaf uddîn Alî Yazdî, qui, dans son livre intitulé : *Hulal mutarraz* [1], a réuni beaucoup d'énigmes de sa composition.

[1] حلل مطرز Cet ouvrage, dont le titre signifie, à la lettre, *vêtements brodés*, est écrit en persan, et roule sur l'énigme et le logo-

Le vers suivant sur le mot شرف, *scharaf*, offre un exemple de la première espèce :

زین جانب شرع وزان سوی کشف
رائی است درین میان شرف را

De ce côté, vous avez *schar*, شرع (la loi); de cet autre, *kaschf*, کشف (la manifestation), et au milieu il y a un *ré* pour *scharaf*, شرف (l'illustration).

Le mot *scharaf*, شرف, sur lequel roule l'énigme, commence par un *schîn* comme شرع, et finit par un *fé* comme کشف; enfin, il y a un *ré* au milieu.

Le vers suivant sur le mot *firoz*, فیروز, offre un exemple de la deuxième espèce :

بقصد جان ودل نا توان رنج کشی
رخ چو ماه پیاپی نموده ماه وشی

On ne peut éloigner le chagrin par la volonté de l'âme et du cœur, lorsqu'une belle a montré peu à peu son visage comme la lune.

Par les mots رخ چو ماه, *visage comme la lune*, il faut entendre la lettre ف qui commence le mot فیروز.

Enfin, le vers qui suit, sur les mots *imâm*, امام (celui qui préside à la prière), et *amîn*, امین (fidèle), offre un exemple de la troisième espèce :

griphe. Hadji-Khalfa nous apprend que l'auteur, qui était natif d'Yazd, ainsi que son surnom l'indique, mourut vers l'année 850 (1446).

لعلش به بينات دو جوهر زکان خـویـش
نام رقیب گفت گهی گاه زان خـویـش

Son lal (rubis) est, par ses lettres de développement, deux pierres précieuses de sa mine : tantôt il dit le nom de son rival (imâm), tantôt son propre nom (Amîn).

Par les deux pierres précieuses, il faut entendre les noms des lettres ل et ع dont se forme لعل, à savoir لام et عين. Or, si l'on prend deux fois les lettres de développement du *lâm*, c'est-à-dire *alif* et *mim*, on a le mot امام ; et si l'on prend une fois les lettres de développement du *lâm*, et une fois celle du *aïn*, c'est-à-dire *yé* et *noun*, on a le mot امين.

3° On nomme *talmîh*[1] le procédé qui consiste à rappeler des lettres qui se trouvent employées dans des passages connus, comme on le voit dans le vers suivant sur الياس, Élie :

سورهٔ حسن چو بر صورت خوبت شد ختم
سورهٔ خاتمهٔ ذکر مجیدت شـد نـام

Comme la surate de ta beauté s'est terminée par ta belle figure صورت, elle a été nommée la surate de la fin de ta mention glorieuse.

La dernière surate du Coran porte le titre de سورة الناس ; or, le mot الناس, qui signifie *les hommes*, est écrit comme الياس ; seulement, dans le premier cas, la troisième lettre a un point diacritique au-

[1] Il a été question auparavant de cette figure. Voyez le 4ᵉ article, section XXV.

dessus et est ainsi un *noun*, et, dans le second cas, elle a deux points au-dessous et est ainsi un *yé*.

Il est bon de savoir que les astronomes ont adopté, pour abréger, quelques formules techniques qui ne consistent qu'en des lettres. Par exemple, ils indiquent les sept planètes par leur dernière lettre : *le soleil*, شمس, par un *sin* س, et *la lune*, قمر, par un *ré* ر. Il en est de même pour les douze signes du zodiaque, pour les sept jours de la semaine, pour l'élévation et le déclin des astres, pour l'apogée et le périgée, etc. Ainsi un *ré* ر indique le jour, نهار, un *lâm* ل la nuit, ليل, un *zéro*[1], le Bélier; un *alif* ا le Taureau, un *bé* ب les Gémeaux, un *jim* ج le Cancer, et, d'après ce système[2], un *yé* ى le Verseau, يا les Poissons, etc. Pour les jours de la semaine, ا, c'est-à-dire *un*, est l'indication du dimanche; ب, c'est-à-dire *deux*, du lundi, etc. Or, lorsqu'on veut parler de ces choses d'une manière énigmatique, on les indique par les lettres que nous venons de mentionner, comme dans le vers suivant sur *Firoz-bakht*, فيروز بخت (à heureuse fortune) ;

[1] Il y a dans le texte du Hadàyic صفر. Ce mot, dont nous avons fait *chiffre*, a la signification de *vide*, et par suite de *zéro*, comme *cipher* en anglais. Le zéro des chiffres arabes est un point (·), mais dans les chiffres exprimés par des lettres, il a une forme particulière qu'on trouve employée, entre autres, dans les Tables d'Ulug-beg, publiées dernièrement par M. A. Sédillot.

[2] On veut parler ici de l'emploi des lettres de l'alphabet avec une valeur numérique. Ainsi ا vaut *un*, ب *deux*, ج *trois*, د *quatre*, ه *cinq*; و *six*, ز *sept*, ح *huit*, ط *neuf*, ى *dix*, يا (*alif* et *yé*) *onze*, etc.

با شرف مشتری وماه ببین از دل اوج
صورت زیج بدیباجهٔ تقویم نگار

Vois, par l'élévation de Jupiter et de la Lune, la noblesse de ton cœur. Regarde la forme des tables astronomiques et les accessoires du calendrier.

Si l'on n'était pas prévenu d'avance que ce vers énigmatique roule sur un personnage nommé *Firoz-bakht*, il serait tout à fait impossible d'en comprendre les allusions. Je pense que, pour former la première partie de ce mot, il faut prendre le *fé* de شرف, l'*yé* qui représente, ainsi qu'il a été dit plus haut, la planète de Jupiter, et le *ré* qui indique la Lune; puis, dans اوج et dans از, on a le *waw* et le *zé*, et ces lettres réunies forment فیروز. Le premier hémistiche fait d'ailleurs allusion au sens de cet adjectif, et le second au sens de بخت, *fortune*.

4° On donne le nom de *tarâduf* au procédé qui consiste à n'énoncer, de plusieurs mots qu'on emploie ordinairement pour exprimer un seul sens, qu'un seul mot, et à se servir, pour le reste, de mots dont la signification soit plus vague, comme on le voit dans le vers suivant sur *Bahman*, بهمن :

نشانی زنام بت دل نواز
بهم برلب جوتوان گفت باز

Tu peux répéter, au bord du ruisseau, l'indication du nom de cette idole qui plaît au cœur.

Dans ce vers, لب جو est pour لب نهر, « le bord

de la rivière », mots plus précis et qui fournissent ainsi, par leur sens de *bord du nahr*, نهر, le *noun* qui est en effet *au bord* de ce mot [1]; et cette lettre, jointe à بهم, complète le mot بهمن, qui fait le sujet de l'énigme.

L'*ischtirâk*, c'est lorsqu'un mot qui a plusieurs significations [2] est employé, non dans le sens que l'esprit a naturellement en vue, mais dans un sens qui se rapporte au sujet de l'énigme. Ce procédé ne peut avoir lieu qu'avec le *tarâduf*, qui vient d'être expliqué. Le vers suivant sur le nom d'*Ulug beg*, الغ بيك [3], en offre un exemple :

گرانی گشت حاصل پی چو بردم بر سر کویش

سبکرو خانه بگذشتم زجان ودل دعا گویش

J'ai eu la lourdeur pour résultat, lorsque je suis entré dans la rue *de ma bien-aimée*; et que je suis allé d'un pas léger à sa maison la supplier de tout mon cœur.

Dans ce vers, le mot گرانی, qui signifie *pesanteur*, *valeur*, etc. est, d'après le contexte, en correspondance avec سبکی, *légèreté* [4]; mais, par rapport à l'énigme, il est en correspondance avec ارزانی, *bon marché*. Or, ce dernier mot s'applique dans ce sens au *grain*, غلا, qui est ainsi son annexe, مرادف; et,

[1] Sur cette expression et les expressions semblables, voyez p. 189.

[2] Ce mot se nomme مشترك, c'est-à-dire le mot qui est l'objet de l'*ischtirâk*, اشتراك, ou association.

[3] C'est le célèbre souverain de Samarcande auquel on doit les tables astronomiques que je viens de citer.

[4] Substantif dérivé de سبك, léger; de là سبكرو, *léger de marche*.

غلا, lu à l'européenne, c'est-à-dire de gauche à droite, produit الغ.

5° Le procédé par *kinâyia*, ou métonymie, consiste à indiquer une chose par une expression qui ne la représente pas proprement. C'est une espèce de logogriphe, لغز. Le vers suivant, par Huçaïn Schafiyi, de Nischâpur, sur le mot *cubâd*, قباد[1], en offre un exemple :

دلا دوری ازکار وبار جهان به
وزان انچه باشد رخ دلبران به

O mon cœur, l'éloignement des choses du monde est avantageux ; la joue des belles est préférable à leur résultat.

Par les mots وزان انچه باشد (انچه از ان باشد), que je traduis par *leur résultat*, il faut entendre *le vent*, باد.

Une manière d'employer le même procédé est ce qu'on nomme *takrâr*, تكرار, répétition. Elle consiste à exprimer un sens par un mot, et un autre sens par un pronom qui se rapporte à ce mot. Cette figure a du rapport avec celle qu'on nomme *istikhdâm*, استخدام, asservissement[2], comme on le voit dans le vers suivant sur *Abou Ishâq*, ابو اسحاق :

ميان سرو وقدش رسم تو نكسر كايشان
نهاده سر بهم ودر ميانه دل بيخود

[1] Ce mot a plusieurs significations : 1° c'est le nom du père d'Anouschirwân, 2° c'est le nom d'un arbuste épineux que mangent les chameaux, 3° il est adjectif, et signifie *blanc*.

[2] Voyez mon 3° extrait, section 1.

Entre le cyprès et la taille *de ma bien-aimée* ne fais pas de différence; car ces deux choses ont réuni leur tête, et au milieu se trouve le cœur impatient.

Le cyprès et la taille représentent les deux *alif* de ابو et de اكاق. Par l'expression رسم نو, qui signifie, à la lettre, *une trace nouvelle*, il faut entendre *l'odeur*, بو, mot qui se trouve dans ابو. Par le pronom ایشان[1], qui se rapporte à سرو et à قد, que le poëte appelle *deux têtes réunies*, il faut entendre les deux extrémités du mot اكاق, c'est-à-dire س[2] et ق; et par le *cœur*, دل, il faut entendre le ح qui est au cœur, c'est-à-dire au milieu du mot.

6° Le procédé nommé *tashîf* consiste au déplacement des points diacritiques d'un mot, de manière à en changer la prononciation et le sens. Cette figure de mots ne peut avoir lieu qu'avec vingt-deux lettres de l'alphabet, et non avec les six autres qui sont comprises dans les mots mnémoniques, كوه امل[3].

On appelle poétiquement les points diacritiques *perles*, گوهر; *éphélides*, خال; *grains*, دانه; *atomes*, ذره, etc.

Le vers suivant sur le mot *khizr*, خضر[4], offre un exemple du *tashîf* :

[1] Dans كايشان, pour كه ایشان.

[2] L'*alif* est censé être ajouté par euphonie et ne pas faire partie du mot.

[3] Il s'agit ici de l'alphabet arabe, qui est composé de vingt-huit lettres.

[4] Sur ce personnage, le même que le prophète Élie, voyez mon Mémoire sur la religion musulmane dans l'Inde.

ترا است بر ورق گل دو خال عنبر فام
که گر بحصر درآرد شرف برآرد نام

Tu as deux points noirs sur la feuille de la rose. S'ils décorent la détresse, ils donnent le nom dont il s'agit.

Les deux points sur la feuille de la rose sont les points diacritiques des lettres خ et ض du mot خضر, qui, lu sans points, est حصر, *détresse.*

7° Le procédé de comparaison تشبيه et de trope استعارة consiste à mentionner un mot لفظی et à y assimiler une ou plusieurs lettres qui le représentent, ce qui rentre en effet dans la comparaison et le trope, lesquels ont été expliqués dans la première partie de ce travail.

De même qu'il est nécessaire que dans le trope le sujet de la comparaison وجه شبه soit manifeste dans l'objet comparé مستعار له (l'objet emprunté) et l'objet auquel on compare مستعار منه (l'objet pour lequel on emprunte), il faut aussi, dans la figure dont il s'agit, que l'objet qu'on a en vue مقصود ait avec ce qui est mentionné مذكور une analogie évidente جلی.

Parmi les lettres qui sont le plus employées dans ces jeux de mots énigmatiques, on distingue l'*alif*, qu'on assimile à la taille élancée des belles, au cyprès, au drapeau, au palmier, etc. comme dans le vers suivant sur le mot *Ibrâhim*, ابراهیم, Abraham :

گفتم نه براه است که نام تو ندانم
بنمود قد وخنده زنان گفت براهیم

Je ne puis ignorer ton nom, ai-je dit. Il se forme de la taille de ma belle et des mots *birâhîm* (sauvons-nous), que ses rivales prononcent en la voyant.

Le *sîn* [1] est aussi une des lettres propres à ce genre de figure : on le compare à la scie, aux dents, etc. On compare le *noun* aux sourcils, au croissant de la lune, etc. le *jîm*, le *dâl* et le *lâm* aux boucles de cheveux, le *sâd* à l'œil, le *mîm* à la bouche. Le vers suivant sur *schams*, شمس, soleil, offre un exemple de ce genre d'énigme :

از طرف لبش رستهٔ دندان چو نمود
شکل دهنش دران میان پیدا شد

Comme elle a indiqué, au moyen de ses lèvres, la ligne des dents, la forme de sa bouche s'est montrée au milieu.

La double ligne des dents, c'est le *schîn* qui commence et le *sîn* qui termine le mot شمس; et par la bouche, il faut entendre le *mîm* qui est au milieu.

8° Enfin, le dernier procédé, celui du *hiçâb*, حساب, compte, est de cinq espèces : 1° le compte nominal, حساب اسمی, qui consiste à mentionner un nom de nombre, pour indiquer par ce moyen la lettre de l'alphabet qui le représente, comme on le voit dans le vers suivant sur *Bilâl*, بلال [2] :

چو گفتمش که بلا هر چه شد بنام تو ختم
نهاد بر لب یاقوت رستهٔ دندان

[1] Ainsi que le *schîn* ; les points diacritiques ne comptent pas dans ces jeux de mots.

[2] Secrétaire et muezzin de Mahomet.

Lorsque je lui dis : « Le malheur بلا qui a eu lieu s'est effectué en ton nom, » elle a placé la rangée de ses dents sur ses lèvres de rubis.

Par la rangée de dents, il faut entendre la lettre *sin*, س, et par les lèvres de rubis l'*yé*, ى. Si on réunit ces deux lettres, on a *sî*, سى, qui signifie trente, nombre qui est exprimé alphabétiquement par le *lâm*, ل. Or, en joignant le *lâm* à بلا, qui précède, on a بلال.

2° Le compte littéral, حساب حرفى, consiste à mentionner une lettre pour rappeler le nom de nombre représenté par cette lettre, comme dans ce vers sur *Mûça*, موسى, Moïse :

گفتم که چیست نامت ای جانفزای دلبند
آشفته گشت ومو را بر دامن گل افکند

Je lui dis : « Quel est ton nom, ô toi qui m'es cher et qui me rends l'existence, » *mais* il se troubla et poussa ses moustaches vers ses joues de rose.

Par les mots دامن گل, qui signifient, à la lettre, *le pan de la robe de la rose*, il faut entendre la lettre *lâm*, qui vaut trente, nombre qui se rend alphabétiquement par سى. Or, si on ajoute سى à مو, on a موسى, qui est le mot de l'énigme.

3° Le compte par des mots qui se rapportent à la numération حساب حصابى. On entend par là les mots زوج *paire*, فرد *unique*, تام *entier*, ناقص *défectueux*, زايد *excédant*, et autres mots du même genre.

Le vers suivant sur Khâja Zaîn, خواجه زین, offre un exemple de cette variété du *hiçâb* :

سیل سرشک من کرد آهنگ اوج گردون
تا هفت طاق دیدم آخر تمام در خون

Le torrent de mes larmes s'est dirigé vers le faîte du ciel, jusqu'à ce que j'aie vu à la fin les huit coupoles[1], toutes dans le sang.

Si on prend les unités impaires du nombre 8, هفت, et qu'on les exprime par des lettres, on a *alif* (1), *jîm* (3), *hè* (5), et *zé* (7), c'est-à-dire, les quatre lettres médiales du mot qui fait l'objet de cette énigme. Par le mot تمام, *fin*, il faut entendre l'*yé*, qui termine ces lettres, et le mot خون, *sang*, fournit celles qui manquent au commencement et à la fin.

4° Le compte comprenant حساب انحصاری consiste à exprimer un nombre par un mot particulier qui le désigne. Le vers suivant sur Ahmad, احمد, en offre un exemple :

از خدا درهای جنت شد بمیعاد کلیم
مفتتح تا زاسطقسات آمد آن ذات کریم

Dieu ouvrit les portes du paradis pour son entretien avec Moïse, jusqu'à ce que sa noble essence se manifestât par les éléments.

Dieu est *un*; les portes du paradis sont au nombre

[1] Les musulmans comptent huit cieux, c'est-à-dire huit coupoles superposées, et sept enfers.



de *huit*; l'entretien (rendez-vous) de Moïse, qui dura quarante jours, fournit le nombre quarante; enfin; les éléments sont au nombre de quatre. Or, ces nombres, représentés par des lettres, forment احد.

5° Enfin, le compte en chiffres, حساب رقمى, consiste à employer des jeux de mots énigmatiques relatifs aux chiffres arabes. Le vers suivant sur le mot سراج, *flambeau*, etc. en offre un exemple :

درخط خوبى چو زمه خواهى باج
صفرى كم كن زاولين لفظ خراج

Si tu veux tirer élégamment en écriture l'impôt de la lune, ôte un zéro de la première lettre du mot خراج (impôt).

Par là on a سراج, *flambeau*. C'est, en effet, une sorte d'impôt que paye la lune en donnant sa lumière. Pour bien comprendre ceci, il faut se souvenir que la lettre خ vaut 600, et que, en retranchant un zéro, on a 60 qui est rendu par un س.

CHAPITRE III.

DES PROCÉDÉS DE PERFECTION, اعمال تكميلى.

Il y en a trois à savoir : la composition, تاليف; le retranchement, اسقاط, et l'inversion, قلب.

1° On entend par le premier la réunion, selon l'ordre des lettres d'un mot, des éléments, مواد, divers dont ce mot est composé, lesquels ont été fournis par d'autres procédés, ce qui diffère essentiellement du *tansís* dont il a été parlé plus haut. Le vers

suivant sur le mot مسافر, *voyageur*, en offre un exemple :

چون افسر ماه ومهر تاجش گويند
بايد كه بود تاج مناسب اورا

Puisqu'on nomme sa couronne la couronne du soleil et de la lune, il faut que la couronne lui convienne.

Le mot افسر et le *mîm* de ماه fournissent les lettres qui forment le mot de l'énigme.

2° Le retranchement اسقاط consiste à rejeter une ou plusieurs lettres [1] de certains mots pour en former celui qui fait le sujet de l'énigme. On en distingue par là quelques-unes des autres, et c'est pour cela qu'on nomme aussi cette figure *particularisation*, تخليص. Le vers suivant sur le mot سيف, *épée*, en offre un exemple :

تشنه ايم وجهان پر آب حيات
با سبوى تهى كنار فرات

Je [2] suis altéré et cependant le monde est plein de l'eau de la vie ; ma cruche, سبوى, est vide, et je suis au bord de l'Euphrate, فرات.

Par les mots « mon سبوى est vide » il faut entendre que ce mot perd les lettres du milieu, *bé* et *waw*, ce qui le réduit à سى ; et, par le bord du فرات, il faut

[1] On nomme منقوص les lettres qu'on retranche, منقوص منه le mot duquel on les retranche, et حاصل ou *le résultat*, les lettres qui sont conservées.

[2] A la lettre, nous sommes.

entendre la première lettre de ce mot, c'est-à-dire ف qui, ajouté à سی, produit le mot سیف.

3° L'inversion قلب consiste à changer l'ordre des lettres dans les mots et l'ordre des mots eux-mêmes pour en former le mot de l'énigme. Le vers suivant sur le mot ایوب, *Job*, en offre un exemple :

نام او ی جستم وگم شد دل من ناگهان
بوی دل گر بشنوم یابم زنام وی نشان

Je cherche son nom نام, et tout à coup mon esprit[1] est pris au dépourvu. Toutefois, si j'écoute l'indication بوی de mon esprit, je trouverai la trace de son nom.

En retranchant, en effet, من de نام, il reste *alif*, qui est la première lettre de ایوب ; et, dans بوی, qui commence le second hémistiche, on a les autres lettres de ce mot.

CHAPITRE IV.

DES PROCÉDÉS ACCESSOIRES, تذئیلی.

On en compte six[2] : 1° le *tahrîk* et le *taskîn*, تحریك وتسکین, c'est-à-dire, l'indication des points-

[1] A la lettre, « le cœur de moi. »

[2] L'auteur du *Hadâyic* fait observer que, dans son *Muntakhab-i-hilâl* (abrégé du *Hilâl Mutarraz*, dont il a été parlé plus haut), Scharaf-uddîn n'approuve pas la mention de ces procédés, parce que, selon lui, ils ne sont pas au nombre des choses qui appartiennent nécessairement à l'énigme, et qu'elle peut avoir lieu sans eux. Il pense néanmoins que ces procédés ajoutent aux charmes des énigmes, et c'est pour cela qu'il les expose.

voyelles et de leur suppression[1], comme dans le vers suivant sur le mot مَلِك, *roi :*

زان می که بمُلك تو بود نیست عجب
گر زبر وزیر یافته خود را هر یك

Il n'y a rien d'étonnant si, par ce vin qui est dans ton royaume, tu te trouves tout à coup sens dessus dessous.

Par le mot می, *vin*, l'auteur entend مُل, qui a le même sens et qui se trouve compris dans مُلك, et, par ce dernier mot, dont l'auteur marque la prononciation par un *fatha*, زبر, et un *kesra*, زير, il entend مَلِك, *roi.*

2° Le *taschdîd* et le *takhfîf*, تشديد وتخفيف, c'est-à-dire, l'indication des lettres qui doivent recevoir le *taschdîd*, et de celles qui, l'ayant, doivent le perdre, comme dans le vers suivant sur le mot فرّخ, *heureux :*

خوش بود هنگام زینت آن رخ همچو قمر
بر سر آن رخ کشیدن دانها از مشکتر

Lorsqu'on veut orner cette joue pareille à la lune, il est convenable d'y placer en haut des grains de musc nouveau.

Par les grains de musc en haut de la joue, il faut entendre le *taschdîd* au-dessus du *ré* dans le mot رخ.

3° Le *madd* et le *casr*, مد وقصر, c'est-à-dire, in-

[1] A la lettre l'indication des *harakâts*, حركات, ou points voyelles, et des *jazmas* ou *sukûns* سكون.

diquer que le medda doit être employé dans des mots où il ne se trouve pas, *et vice versa*, comme dans le vers suivant sur le mot شهاب, *étoile*:

زلــف اورا صورت مــقــصــود بــود .

پیش ما مقــصــود زلفش را نمــود

Ses boucles de cheveux, زلف, ont été le but évident *de l'énigme*. Elle a montré devant nous ses boucles comme un but.

Les boucles de cheveux sont souvent comparées au *jîm*, ainsi qu'on l'a vu plus haut, et c'est à quoi l'auteur fait allusion. Or, le *jîm* vaut trois selon la valeur numérique des lettres arabes, et ce nombre est exprimé en persan par سه. Mais nous avons vu que souvent les points diacritiques ne comptent pas; aussi سه est-il pour شه, *roi*. Le mot ما signifie *eau* en arabe, et c'est dans ce sens qu'il faut le prendre ici pour l'énigme et le rendre par son synonyme persan, آب, auquel s'appliquent les mots مقصود زلفش را نمود, que j'ai traduits par *elle a montré ses boucles de cheveux comme un but*, ce qui signifie, dans le sens de l'énigme, *a eu pour but* (*a attaqué*) *le medda*, qui ressemble, en quelque chose, à des boucles de cheveux, c'est-à-dire, *a montré* (*ce mot*) *dépourvu du medda*.

4° L'*izhâr* et l'*isrâr*, اظهار واسرار, à la lettre : la manifestation et l'occultation. C'est lorsqu'il faut prononcer, pour le mot de l'énigme, une lettre qui ne

se prononce pas ordinairement [1], comme dans le rubâi suivant sur Mahdî, مهدی:

پیش صنمی که دل زغم خون کرده
احوال دل زار بغم پرورده
گفتم همه دی وهیچ ناگفته نماند
زین بیش اگرچه داشتم در پرده

Devant cette idole pour laquelle mon cœur a été ensanglanté de chagrin, j'ai fait hier connaître toute la situation de mon cœur affligé et nourri de tristesse, et rien ne me reste à dire de plus, quand même je pourrais lui parler derrière le rideau du harem.

Les matériaux du mot مهدی se trouvent dans همه et دی, en retranchant le premier *hé* de همه, et en prononçant le second.

5° Le *marûf* et le *majhûl*, معروف ومجهول, à la lettre: *le connu et l'inconnu*. Ces mots s'appliquent au *waw* et au *yé* de prolongation. On leur donne le premier nom, lorsqu'ils se prononcent *û* et *î*, et le second, lorsqu'ils se prononcent *o* et *é* [2]. Le procédé dont il s'agit ici consiste à changer cette prononciation pour avoir le mot de l'énigme, comme on le voit dans le vers suivant sur le mot نُور (*nûr*) *lumière* :

[1] Par exemple le *hé* final dans هاله et ناله, *et vice versa*. Sur ce *hé*, nommé *mukhtafi*, ou caché, voyez mon édition de la Grammaire persane de Jones, p. 6.

[2] Voyez aussi, au sujet de cette prononciation classique conservée dans l'Inde, l'ouvrage que je viens de citer, p. 7.



تا یکی دل خون خورد می جوید از لعل تو بهر

پیش نوش آمد که باشد سیر زان دردی زهر

Quand un cœur sera désolé, il cherchera sa consolation dans le vin de tes lèvres de rubis, et il sera enivré avant d'avoir bu jusqu'à la lie cette boisson délétère.

Les deux premières lettres de نوش, prononcées *nû* au lieu de *no*, et le *ré* de زهر forment le mot de l'énigme.

6° Le *tarib* et le *tajim*, تعریب وتعجیم. On entend par là prononcer à la manière persane les quatre lettres arabes ب ج ز et ك[1] ou *vice versa*, comme dans le vers suivant sur بشیر :

هست ای پسر از تو هرچه خواهی

خورشید وستاره را پناهی

O mon fils, tout ce que tu peux désirer est en toi; tu es l'asile du soleil et des étoiles.

Si on prend du mot پسر le *sin*, qui représente le soleil, et qu'on le change en شی, on a پشیر avec le *pé* persan; puis, si on substitue au *pé* persan le *bé* arabe, on a بشیر, qui est le mot de l'énigme.

CHAPITRE V.

DU LOGOGRIPHE, لغز.

On entend par là l'indication d'une chose par la mention de ses propriétés et de ses qualités, mais

[1] C'est-à-dire ou *bé*, *jim*, *zé* et *kaf*, ou *pé*, *ché*, *jé* et *gaf*.

d'une façon énigmatique. La différence[1] entre l'énigme, معما, et le logogriphe, لغز[2], c'est que le sujet de l'énigme ce sont les lettres et les mots, tandis que celui du logogriphe c'est l'essence même des choses[3]. Les vers suivants du célèbre Amîr Khusrau offrent quelques exemples des logogriphes persans :

1° Sur le gâteau indien nommé *pâpar*, پاپڑ :

رنگش چو رنگ زعفران شکلش چو ماه آسمان

پا دارد وپر هم بدان جانان بگو این چیستان

Sa couleur est celle du safran, sa forme celle de la lune des cieux ; sache, ma belle, qu'il a, à la fois, pied (*pâ*) et plume (*par*), et devine ce logogriphe.

2° Sur le mot *diram*, درم, pièce d'argent :

بی سر خواص آهو بی دل نشان جان

بی پاست زیب خانه وخود رونق جهان

Sans tête (c'est-à-dire, sans la première lettre) il exprime une qualité de la gazelle[4] ; sans cœur (sans la lettre du milieu)

[1] On confond souvent le معمّا et le لغز, ainsi qu'il a été dit dans la préface du t. II de l'Histoire de la littérature hindoui; mais on voit, par les explications qu'on donne ici, qu'il y a entre ces deux mots une différence réelle.

[2] On le nomme aussi چیستان, ainsi qu'on le voit dans le vers suivant de Khusrau.

[3] Quelquefois un même mot peut être envisagé sous deux points de vue, et être ainsi, à la fois, l'objet d'un logogriphe et d'une énigme.

[4] رم signifie, en effet, la course légère de la gazelle.

il signifie *la vie*[1]; sans pied (c'est-à-dire, sans la dernière lettre) il convient à la maison (دَر, *porte*) et il embellit même le monde (دُر *perle*).

3° Sur le mot ابر, *nuage :*

آبی خورد زدریا فیضی دهد بمردم

Il boit l'eau de la mer; il donne l'abondance aux hommes.

4° Sur le mot چراغ, *lampe :*

عجایب صورتی در شام دیدم
اگر گویم کسی باور ندارد
درختی برسرش حوضی پر از آب
دران ماری که دم وسر ندارد

J'ai vu, le soir, une admirable apparence, telle que, si je la mentionne, personne ne voudra me croire. C'est un arbre dont la tête est un bassin plein d'eau (huile), où se trouve un serpent (la mèche) qui n'a ni tête ni queue.

5° Sur le mot گوی, *boule :*

آن چیست که پا وسر ندارد
ره می رود وجزء ندارد

Telle est cette chose qui n'a ni tête ni pied. Elle chemine et elle n'est pas composée de parties.

[1] دم, souffle, respiration, et, par suite, vie.

IVe PARTIE.

DES PLAGIATS, سرقات.

Il y a deux espèces de plagiat, سرقة *saricat*[1] : l'apparent, ظاهر, et l'occulte, غير ظاهر, et ils se subdivisent en plusieurs variétés.

CHAPITRE Ier.

DU PLAGIAT APPARENT.

La première variété de ce plagiat consiste à employer textuellement, dans un poëme, des vers d'autrui, sans aucun changement ni dans le sens, ni dans l'expression, et c'est ce qu'on nomme *naskh*, نسخ, *copier*, et, *intihâl* انتحال, *s'attribuer* (*les vers d'autrui*). Or, ce plagiat est tout à fait réprouvé par les rhétoriciens orientaux. L'auteur du *Hadâyic* cite, à ce sujet, nombre de vers qu'on trouve à la fois dans plusieurs dîwans contemporains, sans qu'on puisse savoir au juste quel poëte en est le véritable auteur. Le plagiat est quelquefois involontaire, car deux personnes peuvent avoir la même idée et l'exprimer de même. Ce plagiat accidentel se nomme *tawârud* توارد, et non *saricat* سرقة.

La seconde variété du plagiat apparent consiste à prendre le sens entièrement; et à employer les mots en tout ou en partie; mais en changeant leur ordre. Exemples :

[1] Ceci est le singulier du mot qu'on lit en tête de cette partie.

میل خم ابروی تو ام پشت دوتا کرد
در شهر چو ماه نو ام انگشت نما کرد

La courbure de ton sourcil arqué a courbé (mis en deux) mon dos; elle m'a montré au doigt dans la ville comme la nouvelle lune.

Ce vers, qui est de Jâmî, a été ainsi reproduit par Hazîn :

بار غم عشق تو مرا پشت دوتا کرد
در شهر چو ماه نو ام انگشت نما کرد

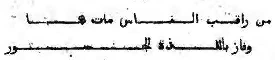
Le poids du chagrin, occasionné par l'amour que tu m'inspires, a courbé mon dos; il m'a montré au doigt dans la ville comme la nouvelle lune.

La troisième espèce de plagiat apparent consiste à prendre le sens et les mots, en tout ou en partie, mais à les disposer différemment. C'est ce qu'on nomme *agârû*, اغارة, *ressemelage*, et *maskh*, مسخ, *métamorphose*. Ce plagiat est acceptable, si le nouveau vers vaut mieux que l'ancien. En voici un exemple :

من راقب الناس لم يظفر بحاجته
وفاز بالطيبات الفاتك اللهج

Quiconque craint les hommes ne réussit pas dans ses desseins, tandis que le brave qui affronte la mort jouit des avantages qu'il désire.

Ce vers arabe de Baschschâr a été ainsi imité par Salm :



Celui qui craint les hommes meurt dans le souci, et l'audacieux parvient à la jouissance des choses qu'il ambitionne.

Le sens de ces deux vers est le même; toutefois le second est préférable, à cause qu'il est plus concis d'expression.

Lorsque le vers qui est écrit à l'imitation d'un autre n'est ni meilleur ni plus mauvais que le premier, l'avantage est à celui-ci, et on désapprouve tout à fait le dernier lorsqu'il lui est inférieur.

La quatrième espèce de plagiat apparent consiste à emprunter les idées, mais à les revêtir d'expressions nouvelles. Dans ce cas, aussi, le plagiat est louable, si le vers qui est fait à l'imitation d'un autre est plus éloquent que le vers original. S'il lui est égal, le premier doit lui être préféré, et on ne le tolère pas s'il lui est inférieur. Voici un exemple de cette espèce de plagiat.

En 330 de l'hégire, Abû Schakûr composa un masnawî sur le mètre *mutacârib* [1], d'où sont tirés les vers suivants :

بدشمن برت زندگانی مباد

که دشمن درختی است تلخ از نهاد

درختی که تلخش بود گوهرا

اگر چرب وشیرین دهی مر ورا

[1] Composé ici de trois فعولن et d'un فعول ou فعل.

همان میوهٔ تلخ آرد پدید
ازو چرب وشیرین نخواهی مزید

Que la vie ne te produise pas pour fruit un ennemi; car l'ennemi est un arbre amer de sa nature. Or, tu as beau donner un arbre qui est naturellement amer à un homme d'un naturel doux, l'arbre n'en portera pas moins des fruits amers, et tu n'en goûteras pas de doux.

L'auteur du Livre des rois, Firdaucî, qui a écrit postérieurement à ce poëte, a dit à son tour :

درختی که تلخ است ویرا سرشت
گرش بر نشانی بباغ بهشت
ور از جوی خلدش بهنگام آب
به بیخ انگبین ریزی وشهد ناب
سرانجام گوهر بکار آورد
همان میوهٔ تلخ بار آورد

Un arbre amer l'est de sa nature, quand même tu le placerais dans le paradis; quand même, en temps opportun, tu arroserais ses racines avec l'eau du fleuve de l'éternité et avec du miel pur. Sa nature prendrait le dessus, et il produirait encore du fruit amer.

Il est évident, pour les gens de goût, que, bien qu'on puisse considérer les vers de Firdaucî comme une sorte de reproduction des premiers, ils leur sont bien préférables pour le charme de la diction.

CHAPITRE II.

DU PLAGIAT OCCULTE.

La première variété de cette seconde espèce de plagiat consiste à reproduire le sens d'un passage connu en cachant cette ressemblance. Ainsi Jarîr[1] a dit :

فلا يمنعك من ارب لحاهم

سواء ذو العمامة والخمار

Que leurs barbes ne t'empêchent pas d'exécuter ton dessein, car ces têtes à turban sont pareilles à celles à coiffe[2].

Mutanabbî a dit ensuite de son côté :

ومن في كفه منهم قناة

كمن في كفه منهم خضاب

Celui d'entre eux qui a une pique en main est pareil à celle qui a les mains teintes de hinna.

La seconde espèce de plagiat occulte consiste à donner au vers qui a été fait à l'imitation d'un autre un sens plus général qu'au premier. Ainsi Saadî a dit :

ترا هر آینه باید بشهر دیگر رفت

که دل نماند درین شهر تا ربائی باز

Il faut absolument que tu ailles en une autre ville, car un cœur ne peut rester dans cette ville sans que tu l'enlèves.

[1] Célèbre poëte arabe sur lequel on peut consulter *Ibn-Khallican's Biographical Dict.* translated by Baron M. G. de Slane, t. I, p. 294.

[2] C'est-à-dire ils sont semblables à des femmes, qui portent la coiffure nommée خمار ou مقنعة.

Amîr Khusrau a dit, après lui, d'une manière plus générale :

کسی نماند که دیگر به تیغ نازکشی
مگر که زنده کنی خلق را وبازکشی

Il n'y a personne que tu n'aies tué par l'épée de ta gentillesse ; mais tu vivifies les gens et tu les fais périr de nouveau.

La troisième variété du plagiat occulte consiste à transporter le sens d'une chose à une autre, c'est-à-dire à faire une application différente de la même idée. En voici un exemple. Saadî a dit :

شکایت از دل سنگین یار نتوان کرد
که خویشتن زده ام آبگینه بر سندان

Je ne puis supporter le chagrin que le cœur de pierre de mon amie me fait éprouver ; je suis brisé *de douleur* comme le diamant sur l'enclume.

Mulla Wahschî a dit, à son tour, en substituant le froncement du sourcil au cœur de pierre :

من خود گره بکار خود انداختم نه تو
زین پیش با منت گرهی بر جبین نبود

C'est moi-même qui ai embrouillé mon affaire et non toi, car, auparavant, ton sourcil n'était pas froncé contre moi.

La quatrième variété du plagiat occulte consiste à exprimer, dans un vers, un sens opposé à celui d'un vers connu. En voici un exemple. Ahlî de Schiràz a dit :



ای که زد ناقهٔ لیلی دو سه گای بغلط
آسمان تا چه بلا بر سر مجنون آرد

O toi qui as frappé deux ou trois fois par erreur la chamelle de Laïla, quel malheur n'est pas arrivé par là à Majnûn !

Schifâi a dit, à son tour, au contraire :

به غلط هم نرود بر سر مجنون لیلی
عاشق این بخت ندارد سخنی ساخته اند .

Laïla ne va pas trouver Majnûn, même par erreur; cet amant n'a pas, dit-on, cette bonne fortune.

La cinquième variété consiste à prendre quelque chose de l'idée d'un autre, mais à y ajouter de manière à l'embellir. En voici un exemple. Amîr Muazzî a dit :

شرق او رطل است جام وغرب او حلق است وکام
چون زشرق آید بغرب انواع آزار آورد

Sa coupe est l'Orient et son gosier l'Occident; lorsqu'elle ent de l'Orient à l'Occident, elle amène toute sorte de maux.

Khâcânî a dit, de son côté, en développant, d'une manière heureuse, cette idée :

می آفتاب زرفشان جامش بلورین آسمان
مشرق کف ساقیش دان مغرب لب یارآمده

Le vin, c'est le soleil qui lance ses rayons dorés; la coupe de cristal, c'est le ciel, la main de l'échanson c'est l'Orient, et l'Occident, c'est la lèvre de l'amie.

CHAPITRE III.

DE L'*ICTIBÁS* ET DU *TAZMÍN*, اقتباس و تضمين.

On donne le premier nom, qui signifie *emprunt*, à la figure qui consiste à insérer, dans un texte, un passage du Coran ou d'un *hadîs*, de telle façon qu'ils paraissent faire partie de l'ensemble du discours. Le vers suivant de Sâhib-ben-Ibâd en offre un exemple :

قال لى ان رقيبى سئ الخلق فداره
قلت دعنى وجهك الجنة حفت بالمكاره

Mon bien-aimé m'a dit : « Celui qui m'épie a un mauvais caractère ; ainsi, mets-toi en garde contre lui. » Je lui ai répondu : « Laisse-moi, ton visage est le paradis, qui est mêlé aux choses détestables. »

Les derniers mots du second hémistiche du vers précédent sont la première partie du *hadîs* ainsi conçu : حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات « Le ciel est mêlé aux choses détestables et l'enfer aux choses agréables [1]. »

On réserve le nom de *tazmín*, qui signifie *insertion*, aux vers et aux hémistiches d'autrui que les poëtes intercalent quelquefois dans leurs propres compositions. Dans ce cas, si les passages qu'on cite ne sont pas bien connus, on doit nommer l'écrivain

[1] C'est-à-dire, le ciel est la récompense de ceux qui ont combattu les inclinations de la nature corrompue, et qui ont fait ainsi des choses qu'elle déteste, et l'enfer est le partage de ceux qui ont suivi ces inclinations perverses, mais qui sont douces à l'homme déchu.

à qui ils sont dus pour être à l'abri de l'accusation de plagiat. En voici un exemple :

مین کیا کہون کہ کون ہون سودا بقول درد
جو کچھ کہ ہون سو ہون غرض آفت رسیدہ ہون.

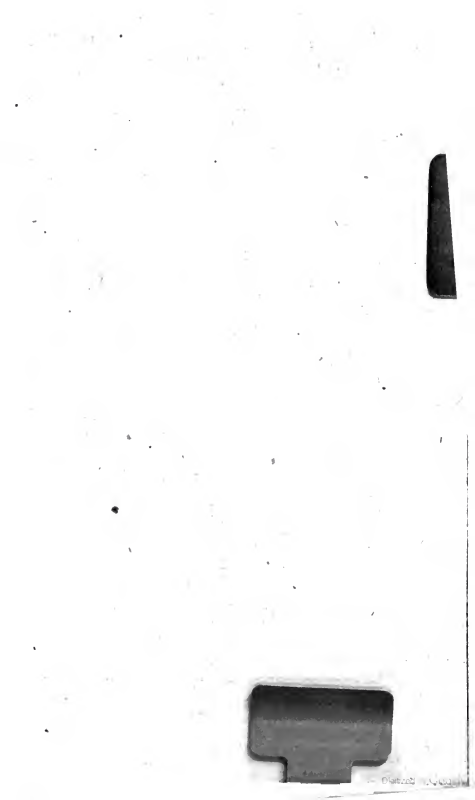
Dirai-je, ô Sauda! ce que je suis d'après l'expression de Dard? Je suis ce que je suis ; en un mot, je suis malheureux.

Le premier hémistiche est de Saudâ, et le second est de Dard.

On donne aussi le nom de *tazmîn* à certaines pièces de poésie qui sont le développement d'autres poëmes connus[1]. Ces pièces sont en général en strophes dont chacune commence par le vers ou par l'hémistiche qui lui sert de thème.

[1] Voyez la préface du tome II de mon Histoire de la littérature hindoui et hindoustani.

FIN DU CINQUIÈME ET DERNIER EXTRAIT.




BIBLIOTECA